GESCHICHTE
DER AUTOBIOGRAPHIE

VON

GEORG MISCH

ERSTER BAND

DAS ALTERTUM

ERSTE HÄLFTE

DRITTE STARK VERMEHRTE AUFLAGE

1949

A. FRANCKE A.-G. VERLAG BERN

Copyright 1949 by A. Francke AG Verlag Bern.
Alle Rechte vorbehalten.
Die vorliegende Ausgabe darf nicht nach Deutschland verkauft werden.

CT25
M5
V.1:1
1949

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

. . . Auf Anregung von Herrn Prof. Walter Simon, Stadtrat in Königsberg, wurde von der preußischen Akademie der Wissenschaften im Jahre 1900 die Erforschung und Darstellung der Geschichte der Autobiographie als Preisaufgabe gestellt; das gab die Veranlassung zur Entstehung dieses Buches, dessen erster Entwurf den Hauptpreis erhielt.[1]) Von den drei Bänden, die Ende 1904 der Akademie der Wissenschaften vorgelegt wurden erscheint hier zunächst der erste. Der zweite Band, der in kurzer Zeit folgen wird, behandelt die Entwicklung bei den neueren Völkern bis ins siebzehnte Jahrhundert; der dritte führt dann bis zur Gegenwart.

Es schien, daß dieser lebendige Stoff, auch methodisch angesehen, einen prinzipiellen Vorzug habe. Vereinzelt, wie die Selbstbiographien auftreten, verlangen sie, um begriffen zu werden, ja schon um darstellbar zu sein, nach einer inneren Zusammenfassung. Diese konnte nicht mit der in Taine gipfelnden Geschichtschreibung in den Naturbedingungen des Menschendaseins gefunden werden, die schließlich nur auf Gleichförmigkeiten zurückführen, sondern es mußte versucht werden, die unsichtbaren Bedingungen und Zusammenhänge, die in der Geistesgeschichte wirken, auf diesem Teilgebiet des geistigen Lebens zu erfassen; sie führten wesentlich auf den Verlauf der europäischen Selbstbesinnung und Individualisierung zurück. So galt es, die Verbindung der historischen Erfahrung mit einem aus dieser selbst stammenden systematischen Verfahren durchzuführen, um zu historischen Begriffen für das Verständnis der menschlichen Individuation vorzudringen und dies wurde ermöglicht, indem sich die vergleichende Betrachtung durch eine psychologische Methode ergänzte, welche vom erlebten Zusammenhang des Seelenlebens ausgeht und seine individuelle Inhaltlichkeit zu begreifen vermag. Diese Denkhaltung, die von der Kontinuität der deutschen Geistesphilosophie getragen wird, ist an den Namen Wilhelm Diltheys geknüpft. Auf seinen Arbeiten zur Grundlegung der Geisteswissenschaften fußt diese Geschichte, die ihm in Dankbarkeit und Verehrung zugeeignet ist.

---

[1]) Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1900 S. 55 und 1905 S. 686 f.

M634350

Bei dem Unternehmen, die Grenzen einer Literaturgattung zum erstenmal abzustecken, ist die freiere Bewegung doch auch mit Nachteilen verbunden; auf dem kaum bebauten Boden war die Auffindung des Materials vielfach von Zufällen abhängig. Manches wird mir entgangen sein, und angesichts der Zerstreuung der Arbeiten, die eine Beziehung zur Selbstbiographie haben, wäre ich für jede direkte Mitteilung dankbar. Schon jetzt bin ich verschiedenen Forschern für Nachweise verpflichtet: so den Herren Prof. G. Gröber, F. Leo, A. Morel-Fatio, Vittorio Rossi. Besonderen Dank aber schuldet dieser Band Herrn Prof. Paul Wendland, der das Manuskript gelesen und vielfach bereichert hat, sowie Herrn Dr. Herman Nohl, der über die Drucklegung als Freund gewacht hat.

Charlottenburg, im August 1907.

Georg Misch.

Aus dem Vorwort zur zweiten Auflage.

Die neue Auflage dieses Bandes erscheint, nachdem fast ein Vierteljahrhundert seit seiner ersten Ausgabe vergangen ist. Es ist (bis auf Berichtigungen und einzelne ergänzende Zusätze) ein unveränderter Abdruck, der das seit einigen Jahren vergriffene Buch nur wieder zugänglich machen soll. Wer nach so langer Zeit aufs neue Hand anlegen wollte an das einst Fertiggestellte, das ihm mit einer gewissen Geschlossenheit gegenübersteht, müßte entweder gewaltsam in das Ganze eingreifen oder es ganz neu schreiben. Und dazu konnte ich mich nicht verstehen. Die gegenwärtige Lage des deutschen Büchermarktes gebot außerdem größte Sparsamkeit, so daß es erwünscht war, jede Veränderung zu vermeiden. Vollständig in der Darbietung des Materials ist nicht durchaus eine Tugend, und manches, was mir beim ersten Zusammensuchen entgangen war, dürfte das Gesamtbild kaum verändern. Um der Methode willen aber schien es noch weniger geboten, erneut ins Einzelne einzudringen; denn der Gegensatz gegen eine „philosophische" Behandlung, der seinerzeit (1908) von einem Kritiker aus dem Kreise der klassischen Altertumsforscher im Namen der „Philologie und Literaturgeschichte" geltend gemacht wurde, hat sich seither von selber aufgelöst. Die einzelnen Beiträge aus der Fachliteratur zusammenzutragen, ist hier nicht der Ort. Aber gedenken muß ich des Werkes von Friedrich Leo. Wer in der großen Darstellung der „archaischen Literatur" die als erster Band seiner römischen Literaturgeschichte erschienen ist, die dem autobiographischen Schrifttum gewidmeten Seiten liest (I, 1913, S. 341 ff.; dazu posthum über Sulla Hermes IL, 1914, S. 164 ff.), dem wird deutlich, welche Fülle von durchdachter Anschauung uns hier zugeströmt wäre, wenn Leo das Buch hätte vollenden dürfen. Und was das Prinzipielle anlangt, so sieht man, wie diesen wahren Philologen der wesentliche Unterschied der römischen Selbstdarstellung gegenüber der griechischen beschäftigte. Er formulierte: „Das Ursprüngliche ist dem griechischen Geiste nur Stoff, mit dem das tägliche Leben wirtschaftet; eine Existenz für sich hat es erst, wenn es durch die Retorte der Kunst hindurchgegangen ist" oder wenn das wissenschaftliche Interesse dazukommt. „In dieser Neigung des griechischen Geistes zum Typischen liegt der Grund, warum die Griechen keine Autobiographie

besaßen . . . die Römer empfanden diesen inneren Widerstand nicht." Solche Erklärungen locken dazu, den Unterschied, auf den es auch mir ankam, schärfer herauszuarbeiten. Aber ich mußte, wenn das Ganze unverändert bleiben sollte, auch sonst auf Ergänzungen verzichten, die mir am Herzen lagen. Das betrifft vor allem Platons Briefe — und den 7. Brief zumal —, die der Verfasser sich nicht hätte entgehen lassen, wenn ihm damals nicht das Vorurteil, sie seien nicht echt, mit so imponierender Autorität als gesichertes Ergebnis der philologischen Forschung entgegengetreten wäre. Aber Cäsars Commentarien hätten — trotz des grundsätzlichen Ausschlusses der Memoiren-Literatur aus der Aufgabe einer Geschichte der Autobiographie — stärker gewürdigt werden sollen; darauf wies damals sogleich Friedrich Gundolf in seiner Anzeige des Bandes hin, die mir als ein Zeichen der Gemeinsamkeit unseres Strebens aus jener Zeit im Gedächtnis haftet. (Preußische Jahrbücher 1908, S. 336 f.) Und dann die reichen Anregungen, die Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorf ausstreute, als er dem jungen Verfasser eine Besprechung des Buches schenkte, die die Hauptergebnisse und Grundlinien der Arbeit im Großen zusammennahm! (Die Autobiographie im Altertum, Internat. Wochenschrift für Wissenschaft usw. I, 1907, S. 1105 ff.) Der wesentlichste Hinweis, der „die Schranken des Hellenentums" in der Auffassung der menschlichen Individualität betrifft, soll doch nicht ungenutzt bleiben. „Wir dürfen nicht verschleiern", erklärte v. Wilamowitz, „daß die Hellenen, ebensowenig wie sie eine wirkliche Geschichtsschreibung erzeugt haben, einen Menschen ganz wirklich aufzufassen nicht verstanden haben." Und er fügte hinzu: „Wie die Hellenen so geworden sind, wollen wir hier nicht fragen: in denen des 6. und 5. Jahrhunderts steckt die Kraft zu einer ganz anderen Entwicklung." Darin lag die Forderung, die frühgriechische, 'archaische' Lyrik eindringlicher auf das Persönlichkeitsbewußtsein hin zu untersuchen. Und diese Aufgabe, zu der gegenwärtig alle Mittel bereit liegen, nicht in Angriff zu nehmen, fällt schwer. Indes wird weiterhin, im Fortgang unserer Geschichte, noch Gelegenheit sein, darauf zurückzukommen. Denn die dichterischen Selbstdarstellungen aus der Frühzeit der neueren Völker fordern zum Vergleich mit jenen griechischen Schöpfungen heraus, und in dieser neuen Entwicklung bricht die ursprüngliche Linie der Kraft, die von der Gestaltung der Persönlichkeit zur autobiographischen Darstellung hinführt, nicht ab, sondern es ergibt sich eine Lage des Erlebens und der Lebensbesinnung, in der echte Dichtung und Selbstbiographie von innen zusammenzugehen vermochten. —

Die einschlägigen Arbeiten anderer Forscher, aus denen bei der

Durchsicht des Bandes einzelne Berichtigungen aufgenommen wurden, bieten zugleich Ergänzungen, auf die ich, da ich für den Neudruck die Zeilen sparen mußte, nur kurz in den Anmerkungen hinweisen konnte. Sie reizten aber mehrfach auch zum Widerspruch, für den im Text kein Raum war, wegen gewisser allgemeiner Aufstellungen über die antike Autobiographie, die, von dem hier dargelegten Zusammenhang abweichend, als Forschungsergebnisse vorgetragen werden, während sie durch eine andere Auffassung des Ganzen bestimmt sind. Darüber bedarf es noch einer orientierenden Bemerkung.

Das autobiographische Schrifttum sollte hier nicht bloß als eine literarische Erscheinung behandelt, sondern nach dem geschichtlichen Geschehen befragt werden, das vom Leben her und dem Verständnis von Leben und Welt zum Selbstbewußtsein und Bewußtmachen der Persönlichkeit führt. So war es ein Hauptanliegen der genetischen Zergliederung, die Beziehungen aufzuklären, die regelmäßig zwischen den autobiographischen Hervorbringungen und den festen, in der jeweiligen Form des Gemeinschaftslebens enthaltenen Gewöhnungen der Selbstdarstellung oder Selbstanschauung bestehen: während anderseits an den Knotenpunkten der Entwicklung, wo das Schaffen des Einzelnen, den mannigfachen bodenständigen Tendenzen Einheit und Ganzheit der Gestalt gebend, eingreift, der allgemein geistige oder speziell literarische Zusammenhang der Überlieferung in Betracht kam, aus dem heraus die Einheitsformen für die Darstellung des eigenen Lebens aufgenommen oder, bei produktivem Vorgehen, zu Elementen einer neuen Gesamtgestalt umgebildet werden. Für jene bodenständigen Bezüge wurde, um der Analyse eine breitere Grundlage zu geben, die Durchforschung der Inschriften, vor allem der Grabschriften, auf ihren autobiographischen Gehalt hin gefordert. Diese Arbeit ist alsbald in Angriff genommen worden von einem amerikanischen Gelehrten, der sich auf die lateinische Epigraphik beschränkte: H. Armstrong, Autobiographic elements in latin inscriptions, 1910[1]) Armstrong gibt die Anzahl der von ihm zusammengestellten Inschriften an, die „echt autobiographische Formen" enthalten: „über 2200" ... Dieser amerikanische Eindruck des Massenhaften schwindet nun freilich bei näherem Zusehen schnell. Die Angabe beruht auf einer unhaltbaren Erweiterung des Begriffs: „autobiographisch": jede an das Lebensverhältnis von ich und du anknüpfende Formel in Ichrede, die zu einer kurzen Mitteilung, zur Äußerung der Teilnahme oder eines sonstigen intimen Affekts, Dank,

[1]) Vgl. darüber jetzt im Text Teil II, Kap. I, 2. unten S. 229 Anm.

Wunsch, Hoffnung usw. dient, wird als autobiographische Form gezählt. Die Gebundenheit des lapidaren Ausdrucks an vorgegebene, konventionell feststehende Formeln erscheint dann als eine Hemmung, gegen die sich ein den Römern eigenes „autobiographic feeling" durchzusetzen sucht. Wenn man die Verwechslung des „Autobiographischen" mit den innerhalb des Lebensverkehrs (auch des Umganges mit den Verstorbenen) verbleibenden „persönlichen" Äußerungen zurechtstellt, bleibt ein bemerkenswerter Tatbestand zurück, der gerade das, wonach wir in den Inschriften suchten, den volkstümlichen Untergrund der autobiographischen Hervorbringungen aufhellt.

Aber die Frage ist nun, wie auf solchem Untergrund die Gestaltung der Autobiographie erfolgte, auf die hin, also erst nachträglich, jene einzelnen verfestigten Stücke aus dem Lebensgeschehen als „autobiographische Elemente" angesprochen werden. Und auf diese Frage antworten die sonst weiterführenden Arbeiten nicht durch Forschung, sondern mit einer These oder Theorie. Die These des amerikanischen Latinisten ist, daß die Römer „die Autobiographie geschaffen haben". Diese Schöpfung erkläre sich aus der in der römischen Literatur vorwiegenden „persönlichen Tendenz", die sich in den Inschriften am stärksten offenbarte. Daraufhin wird ein Gedenkstein aus der Zeit der Gracchen, dessen Inschrift, in Ichform gehalten, mit einer Bauurkunde zusammen ein Stück Tatenbericht gibt, als eine „wirkliche Autobiographie" und „unsere früheste Prosa-Autobiographie", vergleichbar den Res gestae des Kaisers Augustus, bezeichnet. Aber auch angesichts des Höhepunktes der antiken Entwicklung unserer Gattung, wo das geschichtliche Phänomen des 'Entstehens bedeutend neuer Gestalten' sich auch in der eigentlichen Autobiographie, der sonstigen Regel ihrer abkünftigen Formbildung zum Trotz, aufdrängen sollte, gegenüber Augustins Konfessionen, hat sich die philologisch-historische Versuchung geltend gemacht, auf das Auftreten von etwas Neuem mit dem Einordnen des Produkts in eine vorgängige Form literarischer oder lebensgebundener Art zu antworten. So konnten die gehaltvollen Untersuchungen, die neuerdings, aneinander anschließend, über dieses einzige Werk erschienen sind, nur mit einem Vorbehalt aufgenommen werden.

Der Neudruck dieses Bandes erscheint noch bevor die weiteren Teile des Buches, das 1905 der Preußischen Akademie der Wissenschaften vorlag, der Öffentlichkeit übergeben sind. Sein Erscheinen möchte anzeigen, daß ihre Herausgabe nicht mehr vernachlässigt werden soll.

Göttingen, im Januar 1931.

Georg Misch

Vorwort zur dritten Auflage.

Die neue Auflage dieses Bandes ist beträchtlich erweitert. Den Anlaß dazu gab eine englische Ausgabe des Buches, die während meines Aufenthaltes in dem gastlichen Land, in dem ich zur Zeit der Herrschaft des Nationalsozialismus Zuflucht gefunden hatte, in die Wege geleitet wurde. Ich stand diesem Unternehmen zunächst nicht eigentlich als Autor, sondern mehr wie der Herausgeber einer nachgelassenen Schrift gegenüber, aber dann machte sich die Schwierigkeit geltend, ein so umfangreiches deutsches Buch, das von der starken Bewegung der deutschen Philosophie und Geistesgeschichte am Anfang des Jahrhunderts zeugte, ins Englische zu übertragen. Zur Lösung der Aufgabe erwies sich die Mitarbeit des Autors als unerläßlich, und diese Art von Beschäftigung mit dem alten Text führte von selbst dazu, ihn zu ergänzen, wo es nötig erschien. So habe ich jetzt die Lücken zu füllen gesucht, auf die ich im Vorwort zur vorigen Auflage hinwies, und außerdem in reicherem Maße bezeichnende Stellen aus den Autobiographien, die ich interpretierte, angeführt. In den 40 Jahren, die seit dem Erscheinen des Buches vergangen sind, ist uns die alte griechisch-römische Welt sehr viel ferner gerückt. Manche historischen Fakta, die man ehedem nur anzudeuten oder zu erinnern brauchte, mußten jetzt erzählt werden, um Farbe in die Zeichnung zu bringen. Diese Ergänzungen ließen sich anbringen, ohne in den Körper des Buches einzugreifen; im ganzen ist es unverändert geblieben.

Da die Zusätze zunächst für die englische Ausgabe gemacht waren, mußten sie nachträglich in den deutschen Text eingefügt werden. Bei dieser Arbeit hat mir Herr Dr. Kurt Pfisterer (Heidelberg) in dankenswerter Weise geholfen. Er hat auch für die deutsche Übersetzung der neu hinzugekommenen Zitate gesorgt. Als ich das Buch schrieb, legte ich besonderen Wert darauf, die aus den griechischen und lateinischen Werken angeführten Stellen selber neu zu übersetzen; das ließ sich jetzt nicht mehr ohne ungehörigen Zeitaufwand durchführen. Wo brauchbare Übersetzungen vorhanden waren, wurden sie benutzt, wie das jeweils angemerkt ist.

Göttingen, im März 1948.

Georg Misch

INHALT

des ersten Halbbandes

Seite

Einleitung 1

Begriff und Ursprung der Autobiographie 3

Die Autobiographie bei den Völkern des alten Orients 22

1. Die autobiographischen Grabschriften der Ägypter 23
2. Der Tatenbericht der Herrscher im babylonisch-assyrischen Reich . . . 36
3. Die Icherzählung in autobiographischer Dichtung und im Märchen . . . 49

Erster Teil

Die Entwicklung der Autobiographie bei den Griechen in der nachhomerischen und attischen Epoche 63

Einleitung 65

Erstes Kapitel

Die Entdeckung der Individualität und ihr Verhältnis zur Selbstbiographie 73

Zweites Kapitel

Die Stellung der Autobiographie in der attischen Epoche 101

1. Das Verhältnis der Autobiographie zur klassischen Gestaltung der Persönlichkeit. Die Sokratik und die platonische Seelengeschichte 101
2. Platons „großer Brief" 114
3. Isokrates' Autobiographie 158

Zweiter Teil

Die Autobiographie in der hellenistischen und der hellenistisch-römischen Kulturwelt 181

Einleitung 183

Erstes Kapitel

Die Autobiographie im politischen Leben 205

1. Hellenistische Formen 206
2. Die bodenständige Entwicklung der Autobiographie in der römischen Republik 215
3. Die autobiographischen Schriften römischer Staatsmänner und Herrscher bis zur Zeit des Augustus 240
4. Die Autobiographien der römischen Kaiser 266
5. Die Res gestae des Kaisers Augustus 282

Zweites Kapitel

Die Schriftsteller-Autobiographie und die Charakter-Analyse. . 299

1. Die literarische Gestaltung der Biographie von der aristotelischen Philosophie aus 301
2. Die höfische Sitte der Selbstvorstellung des Dichters. Properz. Ovid . . 307
3. Autobiographien hellenistischer Schriftsteller. Nikolaus von Damaskus. Josephus 321
4. Die Schriften- und Bildungsgeschichte. Galen. Ciceros Brutus 341

EINLEITUNG

I

BEGRIFF UND URSPRUNG DER AUTOBIOGRAPHIE

Die Bedeutung des autobiographischen Schrifttums und die Aufgabe, es zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung zu nehmen, sind seit der Epoche der Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland von verschiedenen Seiten her erkannt worden. Schon die Humanisten waren durch das Interesse an ihren antiken Vorgängern oder Vorbildern in der Selbstdarstellung zuweilen zu einer objektiven Auffassung dieses Kulturphänomens, in menschlicher oder literarischer Betrachtung, gelangt; im 18. Jahrhundert, dem die großen Selbstbiographien der Renaissance als eine geschlossene Produktion vorlagen, wuchs mit der Energie der inneren Erfahrung und der historischen Reflexion zugleich die Wertschätzung der Selbstbiographien. Man forderte und veranstaltete Sammlungen der Bekenntnisse merkwürdiger Männer, gab Überblicke über die bekannteren Werke, versuchte sie zu klassifizieren. Und bei diesen Bestrebungen, an denen Historiker, Philosophen und Dichter hohen, ja höchsten Ranges, Gibbon, Herder und Goethe beteiligt waren, die selber auch als Autobiographen hervorragten, traten verschiedene Gesichtspunkte für die Auffassung dieser Schriftengattung hervor. Der Wert solcher Lebensdokumente für die Welt- und Menschenkenntnis wurde zur Anerkennung gebracht; man sah es als einen Vorzug an, daß in ihnen die Lebensläufe mit all den kleinen, aber oft doch so charakteristischen Einzelheiten behandelt waren und betonte die Nützlichkeit dieser Schriften: sie sollten den Leser nicht bloß unterhalten, sondern ihn fördern und ihm behilflich sein, durch Belehrung oder durch Warnung.[1]) In diesem Sinne äußerte sich Edward Gibbon, der berühmte Repräsentant der großen englischen Geschichtsschreibung, die im 18. Jahrhundert von der empiristischen Philosophie David Humes aus gedieh, zu Beginn seiner Memoirs of his Life and Writings (um 1789) allgemein

[1]) Cf. Edmund Calamy: An Account of My Own Life, Introduction (geschrieben um 1727).

über die Bedeutung dieser literarischen Gattung: „Es dürfe nicht schwer fallen", so erklärte er, „eine lange Liste antiker und moderner Autoren aufzustellen, die in verschiedenen Formen ihre Porträts gezeichnet haben. Solche Selbstdarstellungen sind oft das Interessanteste, ja mitunter die einzig interessierenden Teile ihrer Schriften; und wenn sie ehrlich sind, bedauern wir kaum ihre Weitschweifigkeit oder ihr Hängen am Einzelnen." Er rechnet selbst auch damit, sich durch die Erzählung seines Lebens — „und vielleicht mit Recht" — dem Vorwurf der Eitelkeit auszusetzen und rechtfertigt demgegenüber sein Unternehmen: „Ich kann aus der Erfahrung der Vergangenheit sowohl wie der Gegenwart feststellen, daß die Öffentlichkeit immer sehr begierig ist, die Menschen kennen zu lernen, die ein Bild ihres Geistes hinterlassen haben. Die kärglichsten Berichte solcher Menschen werden mit Liebe zusammengetragen und mit Eifer aufgenommen; und Leser aller Stände können aus den Lebensläufen, die dem ihren am ähnlichsten sind, Lehren ziehen oder sich ein Beispiel daran nehmen. Mein Name mag dereinst unter den tausend Artikeln der Biographica Britannica gefunden werden, und ich muß mir darüber klar sein, daß keiner so wie ich dazu geeignet ist, meine Gedankengänge und meine Handlungen darzustellen."

Während so aus dem Geiste der Aufklärung heraus die Gesichtspunkte für die Würdigung der Autobiographie entwickelt wurden, die dem in diesem Zeitalter vorherrschenden psychologischen und moralischen Interesse entsprachen, brach sich in Herder, dem deutschen Dichter und Denker, die tiefere historische Ansicht Bahn, die von der Idee der Entwicklung der menschlichen Kultur geleitet war. Herder regte eine Reihe von Gelehrten dazu an, die hervorragendsten Selbstdarstellungen aus den verschiedensten Ländern und Zeiten zu sammeln und führte in einem Vorwort zu einer solchen Sammlung, die in Deutschland um 1790 zu erscheinen begann, aus, daß eine „Bibliothek der Schriftsteller über sich selbst" einen vortrefflichen „Beitrag zur Geschichte der Menschheit" bilden würde. Goethe erfaßte dann die Idee einer „Vergleichung der sogenannten Konfessionen aller Zeiten": der große Vorgang der Befreiung der menschlichen Persönlichkeit würde dadurch erleuchtet werden.

Mit der Erneuerung der Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert spezialisierte sich das wissenschaftliche Interesse an der Selbstbiographie. Sie erhielt nun eine feste Stelle unter den Quellen von Psychologie und Historie; in den Sammlungen der Schriften und in deren Verarbeitung zu einer Geschichtsdarstellung herrschte, in der Regel auf die eigene

Nation beschränkt, die kulturhistorische Richtung vor, die auf ein möglichst konkretes Bild der Lebensumstände ausgeht und in den Selbstzeugnissen das Material dafür zubereitet findet. Doch wurde auch der Eigenwert der Gattung schärfer erkannt: nicht von dem innerlichen geschichtlichen Verstehen aus, wie es im deutschen Geiste erwuchs, sondern seitens der vom Positivismus bedingten Kunst der Geschichtsschreibung und Kulturbetrachtung, für die Selbstbekenntnisse eigenartiger Individuen mit zu den feinsten Erzeugnissen der Kultur gehören; so wurde von den Goncourts der Begriff des document humain geprägt, so hob Taine die Konfessionen eines homme supérieur, in denen er die Psychologie eines Individuums, eines Jahrhunderts, einer Rasse fand, hoch über die Schriften und Urkunden der Historiker an die Seite der großen Dichtung von der Art der aristophanischen Komödie, und Burckhardt brachte in der ‚Kultur der Renaissance' die Bedeutung der Selbstbiographie für die Entwicklung und Erkenntnis der Individualität zur Geltung.

Auch die literarhistorische Forschung wandte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts dem autobiographischen Schrifttum zu, manchmal im Hinblick auf einzelne Werke der Gattung, die in der Literatur der Nationen eine große Stellung einnahmen, wie in der italienischen Literatur Dantes Vita Nuova und die Vita Benvenuto Cellinis, in der englischen Lord Clarendons History of the Rebellion, oder Newmans Apologia, oder in der französischen Rousseaus Confessions und in der deutschen Goethes Dichtung und Wahrheit; manchmal geschah es aber auch von den allgemeinen Problemen aus, die in der Entwicklung des psychologischen und sozialen Romans in der Neuzeit enthalten sind, Probleme, die man bei Balzac, dem Vater des modernen Romans angedeutet finden mag, wenn er erklärt: „Les romans les plus touchants sont des études autobiographiques ou des récits d'événements enfouis dans l'océan du monde."[1])

Überblickt man diese verschiedenen Bestrebungen, so sieht man, daß in ihnen eine umfassende Behandlung des vielseitigen Gegenstandes sich vorbereitete, so vereinzelt auch immer sie neben- oder nacheinander hervortraten. Das vorliegende Buch, in dem eine solche Behandlung versucht wird, schließt sich an diese Bestrebungen an. Entsprechend dem zentralen Gesichtspunkte, den wir von Goethe aufgestellt fanden, werden hier die autobiographischen Schriften in den verschiedenen europäischen Sprachen als Zeugnisse für die Entwicklung des Persönlichkeitsbewußtseins der abendländischen Menschheit behandelt. Da die

[1]) Die fesselndsten Romane sind autobiographische Studien oder Erzählungen von Ereignissen, verlotet im Ozean der Welt.

Bildung der Persönlichkeit einerseits von der jeweiligen sozialen Umwelt, anderseits von der Selbstbesinnung des Individuums abhängt, ist die Autobiographie in zwiefacher Hinsicht zu betrachten: als eine eigene Literaturgattung und als eine elementare, allgemein menschliche Form der Aussprache der Lebenserfahrung. Das vorliegende Buch möchte die schier unbegrenzte Mannigfaltigkeit des autobiographischen Schrifttums in dem universalgeschichtlichen Zusammenhang der Entwicklung des menschlichen Geistes in der europäischen Kultur erfassen.

Die Selbstbiographie ist keine Literaturgattung wie die andern. Ihre Grenzen sind fließender und lassen sich nicht von außen festhalten und nach der Form bestimmen wie bei Lyrik, Epos oder Drama, die bei aller zeitlichen, nationalen und individuellen Vielgestaltigkeit der Schöpfungen doch in der Form einheitlich sich entfalten, nachdem ihr ‚Urphänomen' aus dem dunkeln Boden ungeschiedenen Werdens aufstieg. Sie gehört ihrem Wesen nach zu den Neubildungen höherer Kulturstufen und ruht doch auf dem natürlichsten Grunde, auf dem Bedürfnis nach Aussprache und dem entgegenkommenden Interesse der anderen Menschen, womit das Bedürfnis nach Selbstbehauptung der Menschen zusammengeht; sie ist selber eine Lebensäußerung, die an keine bestimmte Form gebunden ist. Sie ist reich an neuen Anfängen und das wirkliche Leben gibt sie ihr: wie die verschiedenen Zeiten verschiedene Daseinsformen erzeugen, in denen das Individuum sich mitzuteilen, sich darzustellen befugt ist, in Denkmalsinschriften, in der politischen und forensischen Öffentlichkeit der Stadtstaaten oder in der Beichtpraxis der christlichen Gemeinden, in dem Seelenverkehr der geistlichen Freunde oder in den häuslichen Überlieferungen einer bürgerlichen Aristokratie, nimmt die Selbstbiographie bis in die Form hinein die Übung des Lebens auf. Sie hat sich erst spät im Verlauf ihrer Entwicklung in der griechisch-römischen Welt von der äußeren praktischen Bedingtheit gelöst, und so lebendig ist ihr Stoff, daß sie noch in einer späten Zeit, in der die Produktionskraft auf anderen Gebieten erlahmt war, Neues und Großes hat hervorbringen können.

Und keine Form fast ist ihr fremd: Gebet, Selbstgespräch und Tatenbericht, fingierte Gerichtsrede oder rhetorische Deklamation, wissenschaftlich oder künstlerisch beschreibende Charakteristik, Lyrik und Beichte, Brief und literarisches Porträt, Familienchronik und höfische Memoiren, Geschichtserzählung rein stofflich, pragmatisch, entwicklungsgeschichtlich oder romanhaft, Roman und Biographie in ihren verschiedenen Arten, Epos und selbst Drama — in all diesen Formen hat die Autobiographie sich bewegt, und wenn sie so recht sie selbst ist und ein

originaler Mensch sich in ihr darstellt, schafft sie die gegebenen Gattungen um oder bringt von sich aus eine unvergleichliche Form hervor.

Auf dieser Fülle der Formen, die sinnfällig macht, welches Leben die autobiographische Gattung in sich trägt, beruht vornehmlich die eigentliche Fruchtbarkeit der Selbstbiographie für die objektive Erkenntnis des Menschen.

Im Zeitalter der Aufklärung, als die Bedeutung der Autobiographie erkannt wurde, glaubte man noch, daß die menschliche Natur unveränderlich und überall und zu allen Zeiten gleich und durch psychologische Analyse völlig erschließbar sei. In diesem Sinne prägte Pope das Wort: „Der eigentliche Gegenstand des Studiums für die Menschheit ist der Mensch." Jener Glaube wurde im 19. Jahrhundert durch das von den Gebildeten als „sechster Sinn", wie Nietzsche es nannte, erworbene historische Bewußtsein zerstört. Dilthey, der Philosoph der deutschen historischen Schule formulierte: „Der Typus Mensch zerschmilzt im Prozeß der Geschichte." Es bleibt die Aufgabe zurück, das Beharrende im Wechsel zu erfassen: wie ein Fluß sich seine Ufer schafft oder ein Weg sich bildet, indem er begangen wird. Wer die Geschichte der Autobiographie zu schreiben unternimmt, findet sich dieser Aufgabe gegenüber. Er hat nicht nur die unbegrenzte natürliche Vielfalt individuellen Lebens vor sich, sondern auch die historisch bedingte Mannigfaltigkeit seiner Darstellungsformen. Und er muß den Einheitspunkt finden, von dem aus sich diese Formen zu einem Ganzen zusammenschließen, — wenn anders die Geschichte mehr sein soll als eine Bildergalerie, angefüllt mit wechselnden Lebensansichten.

In der Tat zeigt das autobiographische Schrifttum, als Ganzes betrachtet, einen protëischen Charakter. Diese Literaturgattung entzieht sich einer Definition noch hartnäckiger als die gebräuchlichsten Formen der Dichtung. Sie läßt sich kaum näher bestimmen als durch Erläuterung dessen, was der Ausdruck besagt: die Beschreibung *(graphia)* des Lebens *(bios)* eines Einzelnen durch diesen selbst *(auto)*.

Der Ausdruck ist jungen Datums. Er taucht erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auf, zunächst, wie es scheint, in der deutschen Literatur, dann in der englischen — eine künstliche Wortbildung, wie die technischen Ausdrücke der Naturwissenschaft mit Anleihen aus der toten griechischen Sprache gebildet. Wer den Ausdruck geprägt hat, wissen wir nicht.[1]) Aber dieser spät gebildete Ausdruck, der ein gelehrtes Ge-

[1]) Zuerst erscheint die Bezeichnung im Titel einer der von J. G. Herder angeregten Sammlungen: Selbstbiographien berühmter Männer, gesammelt von Professor Seybold, I. Thuanus, II. Andreä (Tübingen 1796 u. 99). In seinem Grand Dictionnaire Universel du XIX. Siècle (1864) schreibt Pierre Larousse

präge hat, erhebt nur zur Klarheit und Bestimmtheit des Begriffs, was durch die Geschichte der Literatur als eine natürliche, menschliche, vielleicht allzumenschliche Erscheinung hindurchgeht. In der Literatur der verschiedensten — nicht nur europäischer, sondern auch fernöstlicher — Völker treten auf einer gewissen Entwicklungsstufe Schriften autobiographischer Art auf: und die Freude an der Selbstdarstellung der Persönlichkeit, die sich darin bekundet, läßt sich weiter zurückverfolgen in frühe, vorliterarische Zeiten. In dem Ausdruck „Autobiographie" ist diese ursprüngliche Richtung als das charakteristische Merkmal der Literaturgattung hingestellt, die damit zugleich als eine Art der Biographie bestimmt wurde.

Es war nicht die einzige und nicht einmal die ursprüngliche Bezeichnung. Das Wort „Autobiographie", das im 19. Jahrhundert geläufig wurde, verdrängte den früher üblichen Ausdruck „Memoiren". Dieser Ausdruck hat einen tieferen Sinn insofern, als er, aus dem Wort für „Erinnerung" gebildet, auf die psychologische Quelle der Geschichte — und nach der klassisch-griechischen Anschauung auch der Poesie — hinweist. Aber er wurde nicht in diesem, sondern in einem mehr äußerlichen Sinne gebraucht, nämlich mit Bezug auf die anscheinend regellose,

unter dem Stichwort „Autobiographie": „Dies Wort, obgleich griechischen Stammes, ist englischer Herkunft"; er gibt aber keinen Beleg hierfür. Das Great Oxford Dictionary nennt als frühestes bekanntes Vorkommen dieses Wortes einen Satz von Robert Southey im I. Bd. der Quarterley Review (1809). Dort gibt Southey einen allgemeinen Überblick der portugiesischen Literatur und erwähnt dabei ein längst vergessenes Buch eines portugiesischen Malers über sein eigenes Leben und bezeichnet es als eine „sehr unterhaltende, einzigartige Auto-Biographie." Der Gebrauch des Trennungsstriches deutet darauf hin, daß das Wort damals noch nicht allgemein gebräuchlich war. Man würde danach annehmen, daß es von Southey selbst oder doch wenigstens in dem Schriftsteller-Kreis zu dem er gehörte, geprägt worden sei, fände es sich nicht schon zehn Jahre früher im Titel jener von dem Tübinger Literarhistoriker herausgegebenen Sammlung.

Der Ausdruck hat erst allmählich die umfassende, die ganze Literaturgattung betreffende Bedeutung gewonnen, die er heute in allen europäischen Sprachen hat. Seybolds Sammlung, von der nur die beiden ersten Bände erschienen sind, war ausdrücklich als „Pendant" zu einer anderen, ebenfalls von Herder angeregten Reihe gedacht, mit dem Titel „Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst." Herder selbst stellte in seiner Vorrede zu dieser Reihe den „Konfessionen", die ihrerseits entweder spezifisch religiös oder allgemein „menschlich-philosophisch" wären, die eigentlichen „Lebensbeschreibungen" gegenüber, die merkwürdige Männer über sich selbst verfaßt haben. Goethe, der die Gattung als Ganzes im Auge hatte, sprach, wie wir sahen, in diesem umfassenden Sinne von den „sogenannten Konfessionen" aller Zeiten. — Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen, wenn wir die Entwicklung der Autobiographie in der Neuzeit behandeln. Zu dieser Entwicklung gehört der Prozeß, in dessen Verlauf die Gattung als solche erkannt und und benannt worden ist.

formlose Art der als Memoiren bezeichneten Schriften. In dieser Verwendung entspricht das aus dem Französischen stammende Wort dem lateinischen Ausdruck *commentarii*, der seinerseits wieder eine Nachbildung des griechischen *hypomnemata* ist, wie wir bald sehen werden. Diese gleichbedeutenden Ausdrücke dienten ursprünglich dazu, Schriften, die keine literarischen Ansprüche machen, auf diese ihre Formlosigkeit hin, unangesehen ihres Inhalts, zu bezeichnen. So lag auch die Beziehung auf die Person des Autors, die wir mit dem Wort „Memoiren" verbinden, ursprünglich nicht darin, und in manchen europäischen Sprachen bis in die neueste Zeit hinein nicht. Das Wort kann als Titel dienen für Aufzeichnungen rein sachlichen Inhalts, für offizielle Berichte z. B. von Gelehrten, Gesellschaften, ebenso wie für eine autobiographische Schrift. Im letzteren Sinne sprach und spricht man auch heute noch z. B. im Englischen von „persönlichen Memoiren".

An und für sich bringt das Wort also nur die Anspruchslosigkeit einer Schrift in Bezug auf die literarische Form zum Ausdruck: daß der Autor keinen schriftstellerischen Ehrgeiz hat — oder wenigstens keinen zu haben vorgibt. Er will nur Material liefern für ein literarisches Werk, z. B. das eines zünftigen Historikers oder für sonstige weitere Forschung. Mit dem Ausdruck „Autobiographie" steht es umgekehrt: er besagt nichts über die literarische Form einer Schrift oder ihr Verhältnis zur schönen Literatur, sondern legt das Schwergewicht darauf, daß die Person, deren Leben dargestellt wird, selbst der Autor des Werkes ist.

Auf dieser Identität der darstellenden mit der dargestellten Person beruht das große Interesse, das unsere Zeit an der Autobiographie nimmt. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt die chamäleonartige Gattung die Einheit, die sie, auf ihre literarische Form hin angesehen, vermissen läßt, und von diesem zentralen Punkte aus sieht man zugleich die wesentlichen Vorzüge, die sie vor anderen Arten der Lebensdarstellung voraus hat. Der Autobiograph verfügt über eine Kenntnis der Tatsächlichkeiten seines Lebenslaufes, die der Heterobiograph (wenn man diesen Ausdruck bilden darf), sich erst durch mühsames Studium erwerben muß und niemals so vollständig besitzen kann. Im Autobiographen steigen zugleich mit den Tatsachen in der Erinnerung spontan die Gefühle und Strebungen wieder auf, die zu dem einstigen vollen Erlebnis gehörten, wogegen der Heterobiograph einen hohen Grad von Phantasie und Einfühlungsvermögen haben muß, um in seiner Darstellung solche Regungen unverkünstelt zu vergegenwärtigen, die durch die geschilderten Ereignisse ausgelöst wurden. Schließlich hat, wer es unternimmt, die Geschichte seines eigenen Lebens zu schreiben, dieses als ein Ganzes vor

sich, das seine Bedeutung in sich trägt. In diesem einheitlichen Ganzen haben alle Tatsachen und Gefühle, Handlungen und Reaktionen, die er aus dem Gedächtnis hervorzieht, die Vorfälle, die ihn erregten, die Menschen, denen er begegnete, ihren bestimmten Platz, dank ihrer Bedeutung für das Ganze. Er selbst weiß um diese Bedeutung seiner Erlebnisse, gleichviel, ob er es hervorhebt oder nicht. Er versteht sein Leben allein durch die Bedeutung, die er ihnen beimißt. Dieses Wissen, das ihn instand setzt, sein Leben als ein einheitliches Ganzes zu verstehen, hat sich in ihm im Laufe seines Lebens aus den Erlebnissen heraus gebildet, während man das Leben eines anderen erst stets nur nachträglich als ein Ganzes vor Augen hat, wenn es abgeschlossen ist, sei es mit dem Tod oder weil es schon der Geschichte angehört.

Das eigentümliche Identitätsverhältnis, auf dem diese Vorzüge beruhen, ist etwas ganz Fundamentales. Es gibt der Autobiographie einen Anspruch auf vorzügliche Berücksichtigung in den Geisteswissenschaften, die das menschliche Leben zum Gegenstand haben. So hat *Dilthey*, dem wir die historisch-philosophische Begründung dieser Wissenschaften verdanken, prinzipiell erklärt: „Die Selbstbiographie ist die höchste und am meisten instruktive Form, in welcher uns das Verstehen des Lebens entgegentritt." [1] Das Verstehen „des Lebens", d. h. des von Menschen gelebten Lebens und der geistesgeschichtlichen Welt, in der wir Menschen leben — das ist die große unerschöpfliche Aufgabe, an der die Philosophen in Wetteifer mit Dichtern und religiösen Denkern und andererseits in Verbindung mit den einzelnen Geisteswissenschaften arbeiten. In diesem weiten, so grenzenlosen Bereich menschlichen Forschens und Nachdenkens hat die Autobiographie ihren Platz: sie ist nicht nur, was ihr moderner Name nahelegen möchte, eine Unterart der Biographie.

Als eine Äußerung des Wissens des Menschen von sich selbst hat die Autobiographie ihre Grundlage in dem ebenso fundamentalen wie

[1] W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1911), Plan der Fortsetzung der Abhandlung; Ges. Schr. Bd. VII. S. 199. cf. dazu H. A. Hodges: W. Dilthey. An Introduction, London 1944, bes. p. 28, wo erklärt wird, daß Dilthey die Autobiographie „als den Stamm ansieht, von dem sich die anderen Geisteswissenschaften abgezweigt haben." Zu dieser Erklärung sei bemerkt, daß Dilthey in seinem systematischen und historischen Grundwerk: der Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883) von der Biographie als der Grundform der Geschichtschreibung ausging, ohne dabei die Autobiographie zu berücksichtigen. Er berücksichtigte sie erst, als von der Berliner Akademie der Wissenschaften die Aufgabe einer Geschichte der Selbstbiographie gestellt worden war und ihm das Resultat dieser Preis-Aufgabe vorlag. (Vgl. das Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches.) Eine ähnliche Anschauung über die Bedeutung der Autobiographie vertritt der englische Biologe J. Lionel Tayler in seinem gedankenreichen Buch: The Writing of Autobiography and Biography (1926).

rätselhaften psychologischen Phänomen, das wir Selbst-Bewußtsein nennen. Unser Leben verläuft nicht bloß in der Welt als ein naturhafter Vorgang, ein Ablauf von Handlungen, Gefühlen und Reaktionen („vita motus perpetuus"), sondern wir führen unser Leben mit Bewußtsein, wobei Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein gleich ursprünglich sind. Die Geschichte der Autobiographie ist in einem gewissen Sinne eine Geschichte des menschlichen Selbstbewußtseins.

Wohl ist Leben, auch das menschliche, nicht an Bewußtsein gebunden, sondern bewegt sich diesseits und jenseits desselben. Ja, auch das Wissen, das wir von uns selbst haben, kann insofern „unbewußt" sein, als es nicht zum Ausdruck gelangt in Worten, sondern diesseits oder jenseits der Sphäre der Sprache liegt. Autobiographien, in denen nichts von diesem geheimen, stillen Wissen zu spüren ist, erscheinen uns als flach und dünn.

> The human heart has hidden treasures
> In secret kept, in silence sealed; —
> The thoughts, the hopes, the dreams, the pleasures,
> Whose charms were broken if revealed.[1])

Aber es gehört zum Wesen menschlicher Existenz, daß wir das, was in dunklen Tiefen uns bewegt, zur Klarheit des Bewußtseins erheben können.

Aus dieser psychologischen Wurzel erwachsend, nimmt die Selbstdarstellung die verschiedensten Formen an, je nach den Zeiten und der individuellen oder sozialen Lage; und auch die Motive, die immer wieder neu zur Gestaltung von Autobiographien führen, sind vielartig und mehrdeutig. Das allgemeinste dieser Motive, das wir als das Bedürfnis nach Selbstdarstellung der Persönlichkeit bezeichneten, ist so umfassend, daß es nicht nur Autobiographien jeder Art, Bekenntnisse, Apologien oder schlichte Erzählungen betrifft, sondern auch auf die Werke bezogen werden kann, die ein schöpferischer Mensch aus sich herausstellt als etwas Objektives, wie Shakespeares Sonette, Goethes Lyrik, aber auch z. B. Dantes Comedia. Diese Werke bestehen losgelöst von der Person ihres Autors und bedürfen keiner Beziehung auf sein Leben, um verstanden zu werden und sind doch Selbstdarstellungen in dem Sinne, daß die Persönlichkeit des Dichters oder Denkers darin

[1]) Charlotte Brontë, Evening solace.
Das Menschenherz hat viel verborg'ne Schätze
Geheim bewahrt und still versiegelt:
Gedanken, Hoffen, Träume, Freuden,
Ihr Schmelz vergeht, sobald das Schloß entriegelt.

aufbewahrt ist, oder daß sein „Geist" in ihnen sich „objektiviert" hat. So mag ein moderner Künstler in Bezug auf sein Schaffen erklären: „Es gibt keine größere Freude in der Welt als sich selbst, sein eigenes Ich zum Ausdruck zu bringen, welches Mittel man immer auch wählen mag." [1])

Ein skeptischer Beobachter der Menschenwelt wird dies problematische Motiv anders auslegen. Er lächelt über die Menschen, die wie selbstverständlich von ihrem „Selbst" oder „Ich" sprechen. Er gibt zu, daß es zum menschlichen Selbstbewußtsein gehört, daß das Individuum sich in seinem leibhaftigen Dasein als Person fühlt und auch den anderen so erscheint; aber er lächelt über die naive Vorstellung, daß hinter den psychologischen Erscheinungen eine feste, einheitliche Wesenheit stecke, die im Wechsel des Lebens ein und dieselbe bleibe. Demgegenüber mag er auf die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks *persona* hinweisen; er bedeutet *Maske*, besonders die der Schauspieler, die entsprechend der darzustellenden Rolle gewechselt wurde oder allgemeiner und im übertragenen Sinne die Rolle, die einer in der Welt spielt und die ihm jeweils durch die politisch-sozialen Verhältnisse auferlegt ist. So läuft für den Skeptiker die Freude am Ausdruck des eigenen Ichs auf die Freude an unserer Rolle auf der Bühne des Lebens hinaus. Eine Rolle, von der wir wie Schauspieler das Publikum glauben machen möchten, daß „wir selbst" das sind, was wir spielten.

Oder ein Biologe könnte das Bedürfnis nach Selbstbehauptung, das bei den Autobiographien besonders reaktiv, in der Abwehr von Verleumdungen sich bekundet, aus dem Instinkt der Selbsterhaltung erklären und allgemein von dem Kampf ums Dasein ausgehen, in dem der Sieg selten, das Scheitern die Regel ist. Es ist dem Menschen natürlich, im Siege zu frohlocken. Aber noch mehr drängt es die Gescheiterten, sich über ihr Leben zu äußern. Sie möchten aus dem Schiffbruch ein ideales Bild von sich retten, das sie der Welt zeigen oder auch sich selbst vorhalten mögen, sei es, um sich über ihr Scheitern hinwegzutäuschen, sei es mit dem sittlichen Willen, dem Ideal nachzuleben, da das Leid den Charakter stärkt. Wie man es auch fassen möge, wir treffen hier auf natürlich-menschliche Motive, die kraftvoll genug sind oder wenigstens sein können, die ebenso natürliche Abneigung zu überwinden, die einen gesunden Menschen davon zurückhält, sein Inneres preiszugeben.

[1]) So läßt Doris Leslie Chopin sagen in dem biographischen Roman: „Polonaise", p. 15: „There is no joy in the world like the expression of oneself, of one's e g o, in whatever medium you choose."

So erscheint die Autobiographie sowohl im Hinblick auf ihre Quellen im Selstbewußsein des Menschen, als auch in Anbetracht ihrer Leistung, die im Verstehen des Lebens besteht, nicht bloß als eine eigene Literaturgattung, sondern auch als ein Mittel zur menschlichen Selbsterkenntnis. Gehen wir aber unter diesem Gesichtspunkt an sie heran, dann erhebt sich die Wahrheitsfrage gegenüber diesen unterhaltenden Schriften. Die Frage wird, was die bedeutenden Autobiographien anlangt, bei denen wir verweilen werden, von Fall zu Fall zu beantworten sein. Im voraus bemerken wir nur, was allgemein für die autobiographischen Schriften gilt, daß ihre Wahrheit nicht so sehr in den Teilen zu suchen ist, als in dem Ganzen, das mehr ist als die Summe der Teile. Was die einzelnen Teile betrifft, so wird auch der aufrichtigste Autobiograph, der eine „Konfession" schreibt, nicht eine „Apologie" verfassen, oder der, der nicht für die Öffentlichkeit, sondern zu seinem eigenen Vergnügen oder zur Unterhaltung und Belehrung seiner Nachkommen schreibt, manche charakteristischen Einzelheiten vergessen oder verschweigen, da wohl jeder einen wunden Punkt in seinem Selbstgefühl hat, den er nicht berühren möchte. Andererseits wird auch der geschickteste Lügner uns durch die erfundenen oder aufgeputzten Geschichten, die er von sich erzählt, nicht über seinen wahren Charakter täuschen können. Er offenbart ihn durch den Geist, in dem er lügt. So ist, allgemein angesehen, der Geist, der über den Erinnerungen schwebt, das Wahrste und Wirklichste in einer Autobiographie. Dieser Geist spiegelt sich in den Ereignissen und Personen, von denen die Autobiographie handelt; er wird greifbar in der Art wie der Selbstbiograph sein Leben als Ganzes auffaßt, in dem Aufbau der Darstellung, der Auswahl des Stoffes und der Gewichtsverteilung zwischen Wichtigem und Unwichtigem — kurz im „Stil" in des Wortes weitester Bedeutung, oder um einen weniger abgegriffenen Ausdruck zu gebrauchen in der „inneren Form" des Werkes. *Buffons* berühmter Satz: Le style c'est l'homme erlaubt eine so weite Interpretation.

Hinter allen geistigen Schöpfungen, in Philosophie oder Dichtung, Kunst oder Religion, selbst hinter den abstraktesten Begriffssystemen, findet unser Wirklichkeitssinn den Menschen. Wir lieben Tagebücher und Briefe als die sprechendsten Dokumente, die das formlos Tatsächliche in momentaner Gegenwart am wahrsten festzuhalten scheinen: — aber im Grunde ist doch nichts wahrer und objektiver als innere Form, wenn sie ganz eigen ist; denn alle Form kommt nicht einseitig aus dem auffassenden Individuum, sondern zugleich aus dem Stoff: die Relation von Ich und Weltwirklichkeit ist die Grundtatsache des Lebens und alles

Verständnisses des Lebens aus ihm selber. In der Autobiographie ist diese primäre Verbindung von Form und Sachgehalt intensiver und durchgreifender als in irgend einer Gattung der Kunst; und so verschieden auch ihre Bildungsgesetze sind, so viel unpersönliche Menschen auch sich in ihr dargestellt haben, die sich mit einem festen Schema begnügen konnten: ihr Wesen ist, daß die Form aus der konkreten erlebten Wirklichkeit einzigartig herauswächst, so daß Individualität und Formgestalt eins werden. Sie ist wie das Leben weder reine Form noch Stoff für sich.

Sie ist nicht bloßer Stoff: die Selbstbiographien als lautere Quelle für spezielle historische Kenntnisse anzusehen, das widerstreitet in der Regel dem Charakter dieser Gattung; ist es doch eine allgemeine psychologische Einsicht, daß die Erinnerung nicht als mechanische Reproduktion vonstatten geht. Die Tatsächlichkeiten des Lebenslaufs, äußere so gut wie innere, verlieren eher an rein historischem Wahrheitswert dadurch, daß sie als Tatsachen des eigenen Lebens mitgeteilt werden, und fast jeder Selbstbiographie kann man einen Mangel an solcher Einzelwirklichkeit nachrechnen. Wo schon unsere gewöhnlichsten Erinnerungen von umgestaltenden Prozessen durchsetzt sind und selten von Täuschungen sich frei halten, hat die Total-Erinnerung des Selbstbiographen, selbst wenn sie ohne Tendenz vollzogen wird, in diesem Verstande alle Skepsis gegen sich. Äußere Fakta, die für uns ein kulturgeschichtliches oder politisches Interesse haben, mögen öfters treu berichtet werden,[1]) und sie werden es in Zeiten einer positivistisch tagebuchmäßigen Auffassung, etwa in bürgerlichen Kulturen wie in der englischen Aufklärung: in der Reproduktion der inneren Erfahrungen und der religiösen zumal ist die Selbstbiographie ein Feld der Selbsttäuschungen. Wie sollte sie auch von etwas anderem zeugen können als von dem jeweils vollendeten Bewußtsein der Individuen über sich selbst? Aber grade durch dieses Quellen aus dem persönlichsten gegenwärtigen Leben des Individuums, das die Vergangenheit in sich zusammenhält, gewinnt die Selbstbiographie ihre eigenste Kraft, mit der sie sich zu der Wahrheit der Dichtung erheben kann, ohne von der Bindung an den Stoff zu lassen. Die empirische Wirklichkeit gibt nur in gesteigerten Momenten einen Blick ins Ganze: dieses gesteigerte Durchleben, das rückschauend aus dem Ganzen gestaltet, schafft eine Ausdrucksform, die nicht anders als wahr sein

[1]) Pierre Larousse bemerkt in seinem Dictionnaire a. a. O. (1864), daß oft Irrtümer und entstellte Tatsachen, die selbst von bedeutenden Historikern in ihrer Tendenz, alles vorgefundene Material aufzuarbeiten, übernommen wurden, durch die Veröffentlichung irgend eines unbedeutenden autobiographischen Dokumentes berichtigt werden und ein ganz neues Gesicht erhalten können.

kann. Die Umgestaltung tritt nicht in den Stoff hinein, so daß er sich Kategorien fügen müßte, die nicht schon in ihm waren; je mehr Stil eine Autobiographie hat, um so ferner steht sie der Stilisierung: diese greift nur Platz, wenn die Selbstauffassung rein literarisch oder zum Spiel wird. Im wesentlichen handelt es sich nicht um Vorstellungsformen, sondern um Lebenskategorien. Sie sind in ihrer Mannigfaltigkeit in den literarischen Formen der Selbstdarstellung objektiviert.

So müssen die autobiographischen Formen immer repräsentativ sein, in beschränkterem oder weiterem Maße je nach der Lebensmacht und Sphäre des Autors. Bei den Werken von der geringeren Art, die sich unter die Botmäßigkeit einer gegebenen Literaturgattung stellen, gehört die aufgenommene Form zu den jeweils vorherrschenden, die dem durchschnittlichen Lebensverhalten der Zeit entsprechen. Aber wo die Selbstbiographie aus eigenen Kräften von bedeutenden Persönlichkeiten aus dem Leben selbständig gestaltet wird, bringt sie eine höchste Art von Repräsentation: die Darstellung der Geistesverfassung der Zeiten in dem Stil eines überlegenen Menschen, der selbst an der Seele der Zeit mitschafft. In dieser höchsten Form der Autobiographie bildet die Persönlichkeit nicht nur den Gegenstand der Darstellung, sondern ist in ihr gegenwärtig als gestaltende Kraft, so wie die Persönlichkeit des Künstlers objektiviert ist in seinem Werk. Auch in der Umgestaltung der biographischen Daten oder Fakten kann eine große Selbstbiographie ein charakteristischer Ausdruck der geistigen Bewegung der Zeit sein. *Dilthey* spricht von dem „Weg vom Faktischen zum Ideellen", um den schöpferischen Charakter des geschichtlichen Geschehens zu kennzeichnen, das aus der jeweiligen Lage des Lebens heraus zur Hervorbringung von etwas bedeutsam Neuem, in sich Wertvollem führt. Dieser Vorgang der Vergeistigung spiegelt sich in dem Bild, das ein Mensch von seinem Leben gibt, indem er aus den Tatsächlichkeiten das heraushebt, was ihm bedeutsam erscheint. So sind die hervorragenden Selbstbiographien, die uns aus den verschiedenen Zeiten erhalten sind, repräsentativ für diese Zeit selbst, wie für die Gestaltung der Persönlichkeit in ihnen. Den Menschen in der Kunst der großen Individuen studieren — es ist der Kern, an dem die wissenschaftliche Analyse ihre historisch-psychologischen Mittel erproben muß, daß ihr die Individualität nicht vor dem Typus verschwinde, in einzelne Züge der individuellen Psyche sich auflöse oder, einer objektiven Affassung entnommen, im Bereich des künstlerischen oder metaphysischen Nacherlebens verbleibe. In das Geheimnis der Persönlichkeit dringt gewiß kein Begriff, und das Herrliche dieser Tatsache, daß es für immer Unerschöpfliches in unserm Menschen-

dasein gibt, ist für kein Ideal von Alleswissen hinzugeben. Aber in der inneren Form eines Werks und eines autobiographischen Kunstwerks zumal ist die Persönlichkeit als Ganzes zu sehen und zu tasten, nicht in ihrem Wesensgrunde, aber als lebendige und doch feste Gestaltung, und der Stil so als Ganzheit aufgefaßt und beschrieben, vermag ein objektives, demonstrierbares Abbild von der Struktur der Individualität zu geben.

So erscheint in einer Geschichte der Autobiographie eine verlockende Aussicht: wie die Zeugnisse der Menschen von ihrem konkreten Dasein einander folgen, seien sie nun bloß typisch oder zugleich individuell, kommt in einer kontinuierlichen Reihe von Darstellungsformen Wandel und Dauer der Lebenskategorien zu realer Anschauung. Und die autobiographischen Schriften, scheinbar zufällig auftauchend und nur durch literarische Formbeziehungen verbunden, stehen in einem inneren Zusammenhang, der die Selbstbiographie als eine Gattung begreifen läßt, die sich stetig mit der allgemeinen Kultur der verschiedenen Zeiten und Völker bis in die Gegenwart entwickelt.

Jeder echte Zusammenhang wird aus den Sachen selber hervorgeholt, er gehört dem Leben an, als ein wirkender Teil und Bestandteil desselben. Wo aber liegt nun die Gliederung, kraft deren die Selbstbiographien, diese eigenwilligen Geschöpfe, zu einer Einheit zusammenkommen? Sie liegt nicht lediglich in der Kontinuität der europäischen Geistesgeschichte, durch deren immanente Entwicklung jeder Teilinhalt des geistigen Lebens und so auch die Selbstauffassung in ihrem empirisch festzustellenden Gange durch die Zeiten hin die innere Konsequenz gesetzmäßiger Bildung erhält. Sondern die Autobiographie hat in sich selber schon Struktur, weil sie verschiedene und zu einander gehörige Funktionen im Leben hat; ihre zusammengesetzte Einheit wächst heran und verwirklicht sich in immer neuen Eigenwerten in der Geschichte, und so baut sich der Zusammenhang auf, der die Leistungen der verschiedenen Epochen und Nationen und Persönlichkeiten in der autobiographischen Produktion zu einem in sich gegliederten Ganzen verbindet.

Kein Lebendiges ist eins
Immer ist's ein Vieles.

Vielfältig sind die Gründe, aus denen die Selbstbiographie als Lebensäußerung entsteht. Sie sind nicht pragmatisch auf die Motive zurückzuführen, die im Einzelsubjekt das Herausstellen des eigenen Ich bewirken, als Eitelkeit, Ruhmesverlangen, Fabulierlust, Reden und Bereden von Menschlichkeiten, Rechtfertigungstendenz, Bekenntnisdrang

und was derart mehr ist; die Selbstbiographie ist im ganzen nichts so Kleinmenschliches. Die Gliederung, die ihr eigen ist, geht aus jener Grundtatsache hervor, daß Ich und Welt uns zusammen gegeben sind; in der Mehrseitigkeit dieser Relation kann das Schwergewicht hinüber und herüber rücken, und so lassen sich einfache wesentliche Ansatzpunkte der Autobiographie unterscheiden. Selbstbesinnung, die in der Aussprache der inneren Erfahrung sich entfaltet; Aufnahme der tatsächlichen Wirklichkeit in der vielartigen Freude des Menschen an den eigenen und fremden Äußerungen; und unter den einzelnen Lebensbeziehungen vornehmlich die Selbstbehauptung des politischen Willens und die Relation des Schriftstellers zu seinem Werk und zum Publikum — das sind die wichtigsten Richtungen, die sich in der Geschichte der Selbstbiographie als formbildend erweisen, und jede für sich hat ihre Kontinuität in der Entwicklung ihrer Formen. Sie hängen so miteinander zusammen, daß der Mensch bei der Auffassung seiner Existenz von innen ausgehen kann oder von außen, und da besonders von der gesellschaftlichen Umwelt, und daß er, wenn er etwas gewirkt hat, sei es daß er in die Welt gestaltend eingriff oder daß er Werke hinstellte, sich an dies von ihm Hervorgebrachte hält. Der Bezug des Menschen zur Umwelt kann aktiv oder passiv gefaßt werden. Hieraus läßt sich der Unterschied zwischen Selbstbiographien und Memoiren ableiten. In Memoiren ist dies Verhältnis passiv, da die Memoirenschreiber, obwohl sie von sich zumeist — regelmäßiger als der Selbstbiograph — in der ersten Person schreiben, sich meist nur als Zuschauer der Vorgänge und Aktionen einführen, von denen sie erzählen. Wenn sie unter den handelnden Personen auftreten, so nur in Nebenrollen. Was sie von ihrem eigenen Leben erzählen, erklärt, warum sie in die Zeitereignisse verwickelt oder gar zu deren Augenzeugen wurden; daß sie Gelegenheit hatten, zu lernen, hervorragende Personen aus nächster Nähe zu beobachten und Kunde von den geheimen Vorgängen zu erlangen. Der Autobiograph dagegen befaßt sich mit der Umwelt nur, soweit es für das Verständnis seiner eigenen Lebensgeschichte notwendig ist. Diese hat ihren Sinn und Zusammenhang in sich selbst und ihr eigenes Zentrum in der Person des Autors, auch wenn er sich nicht als Aktionszentrum, sondern als Subjekt einer Leidensgeschichte darstellt. Unter diesen Antrieben zur Autobiographie hat die Selbstbesinnung den Vorrang. Nicht weil aus ihr die ersten autobiographischen Schriften gekommen wären, sondern weil sie unmittelbar am Ichbewußtsein arbeitet und daher den innersten, langhin erst gleichsam unterirdisch verlaufenden Zusammenhang der Selbstbiographien herstellt. Sie hat wieder verschiedene Seiten.

Der empirischen Wirklichkeit zugewandt, erscheint sie als Nachdenklichkeit über Charakter und Beziehungen der Menschen, über Schicksal und Richtungen des Lebens und treibt die Sprüche und Lehren der Lebenskunst, der Klugheit oder Weisheit hervor, die bei den verschiedensten Völkern einen Beginn der Geisteswissenschaft bedeuten; sie fördern die Selbstbiographie, sobald sie sich dazu erheben, den Zusammenhang des menschlichen Daseins bewußt zu machen. Auf noch ursprünglicherem Boden bahnt sich die Besinnung über den Menschen in den religiösen Konzeptionen an, die eine Seele von dem vergänglichen Teil des Menschen sondern: hier führt die Verinnerlichung und Versittlichung des Verkehrs mit dem Übersinnlichen zu den Lehren von den Wegen der Seele; aus ihnen schöpft die Autobiographie auf ihren höheren Stufen. Der eigenste Kern der europäischen Selbstbesinnung aber ist die Gestaltung des Lebens aus dem Bewußtsein der Persönlichkeit. Dieses Bewußtsein gehört nicht zum gemeinsamen Besitz der Völker, im hellen Licht steigernder Kulturarbeit ist es allmählich erworben worden, es kennt die mannigfaltigsten Weisen und Stufen, und auch die anderen Richtungen, die Lebensweisheit und die Erhebung zum Ewigen, gewinnen erst durch die Verbindung mit dem Persönlichkeitsbewußtsein ihre diesseitige Vollendung — in solcher Selbstbesinnung wirkt die Autobiographie mit an der Befreiung und Vertiefung des Lebens.

Alle diese Richtungen sind nicht rein als Gesichtspunkte und Spiegelungen, sondern als Lebenssachen zu verstehen. Sie sind in Wirklichkeit nur als eigenartige Gestalten da, wie die geschichtliche und individuelle Lage sie mit sich bringt. Und wie sie so nach- und nebeneinander immer anders auftreten und doch in inneren Beziehungen stehen, indem bald die eine bald die andere überwiegt oder alle zusammenkommen, geben sie unserer Geschichte eine durchgreifende Gliederung, die weit genug ist, die Vielgestaltigkeit in sich aufzunehmen und die Individuen in ihrem Eigenwert festzuhalten, ohne die Notwendigkeiten der Entwicklung auszuschalten. Die Selbstbiographien auch von unbedeutenden Geistern leben für sich fort, sie werden mehr gelesen als gelobt, und zumal die großen Werke bedürfen keiner historischen Behandlung, damit ihre Menschlichkeitsfülle fruchtbar erhalten bleibe. Sie als Bildungen einer Gattung begreifen, bedeutet nicht, sie in eine Spezialität einengen, um sie zu einer vorher nicht vorhandenen Einheit zusammenzuspannen, sondern den Umfang von Originalität bestimmen, mit dem sie eine dauernde menschliche Aufgabe gelöst haben. Und es ist ein Kriterium dafür, daß es der historischen Auffassung möglich ist, dem einzig kraftgebenden Ziel sich zu nähern, die Dinge zu erkennen, wie sie in Wirklichkeit zu-

sammenhängen: wenn der scheinbar als ein Gemisch vorhandene und nur subjektiv zusammengefaßte Stoff sich unverkürzt in die Gliederung fügt.

Diese Struktur, die den Begriff der Autobiographie definiert, gibt nun der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung einen Maßstab, dessen sie bedarf, um die Bedeutung der ersten Gestalten zu beurteilen, in denen die autobiographische Gattung in der europäischen Literatur für uns da ist. Denn die Fakta sind hier dünn gesät. Vollständige Selbstbiographien im strengen Verstande sind uns aus dem griechisch-römischen Schrifttum bis in die Zeit Augustins kaum acht erhalten, und die Vorstellung, die man aus ihnen allein, ohne Betrachtung der tieferen Entwicklungen, gewinnen würde, müßte den Anschein erwecken, daß die alte Welt dem Begriff vom Wesen der europäischen Selbstbiographie widerspricht; dieser wäre eine unwahre Generalisierung des Sachverhalts der neueren Zeit. Nimmt man das erste literarische Dokument der Gattung als den Anfang — es stammt von dem athenischen Rhetor Isokrates, einem Zeitgenossen Platos —, so wäre sie auf einem im menschlichen Sinne recht untergeordneten Gebiet des Lebens entstanden, wie das griechische Rhetorentum das ist; und wie die rhetorisch-formale Auffassung der Aufgabe weiterwirkte, würde das nicht nur als eine Schranke, sondern als das positive Wesen der antiken Selbstdarstellung erscheinen: erst mit dem Eintritt der christlichen Erfahrung in die antike Kultur hätte sie ihre Wurzeln tiefer geschlagen. Dies ist in der Tat die herrschende Ansicht. Als das erste große Dokument der Gattung gelten allgemein Augustins Bekenntnisse. Hinter Augustin steht Paulus und hinter Paulus die Psalmendichtung des Alten Testaments und die Propheten. Im Zusammenhang dieser Tradition gesehen, erscheint die Autobiographie als ein Produkt der religiösen Innerlichkeit, für die die christliche Übung der Gewissensprüfung charakteristisch ist.

Augustins Werk hatte einen so großen Erfolg, daß viele andere Selbstbiographen seinem Vorbild folgten und diese Schriften eine ganze Klasse religiöser Selbstbiographien bildeten. Ihr Hauptkennzeichen ist die Subjektivität der Betrachtung des Lebens, im Gegensatz zur Objektivität früherer Literaturen, die griechische und römische eingeschlossen. „Objektivität" in dem Sinne bezeichnet, daß sie „den Geist widerspiegeln, wie er sich ausbreitet über die Außenwelt, und nicht, wie er sich in seine eigenen Gedanken und Gefühle versenkt."[1]) Dank

[1]) De Quincey, Reminiscenses of the English Lake Poets . . . „reflect the mind as spreading itself out upon external things, instead of exhibiting the mind as introverting itself upon its thoughts and feelings."

der Vorherrschaft des Christentums im Abendlande bildet die subjektive Haltung in der Tat einen Grundzug des modernen Menschen, wie Descartes, der Vater neuzeitlichen Denkens, Augustin folgend, das philosophische Prinzip formuliert hat: Cogito ergo sum, oder wie im 19. Jahrhundert Kierkegaard, der einsame religiöse Denker und Erneuerer protestantischen Christentumes erklärte: „Das Subjektive ist das Wahre; das Subjektive und nicht das Objektive." So gilt die Autobiographie als eine wesentlich moderne Gattung, modern in dem Sinne, in dem Augustin, obwohl er im 4. Jahrh. lebte, von führenden europäischen Historikern als der „erste moderne Mensch" bezeichnet worden ist. Die weltliche Autobiographie, die seit der Renaissance mit der religiösen wetteiferte, begreift sich dann als eine Säkularisation christlichen Gutes.

So überzeugend diese Ansicht auf den ersten Blick erscheinen mag, sie hält vor der historischen Untersuchung nicht stand. In Wirklichkeit ist für alle wesentlichen Richtungen der Selbstbiographie im griechisch-römischen Altertum der Grund gelegt worden, und das Werk Augustins ist nicht ein Anfang, sondern eine Vollendung. Die in der weiteren europäischen Kultur ganz singuläre Geringfügigkeit des autobiographischen Schrifttums in der nationalen griechischen Epoche ist eine Tatsache. Diese Erscheinung erfordert besondere Erklärung, da Griechenland die Mutter des Humanismus ist. Wie wir sehen werden, beeinträchtigt dieses merkwürdige Phänomen die Bedeutung des griechischen Humanismus für die Entwicklung der autobiographischen Gattung nicht. Diese konnte in ihrer sichtbaren Erscheinung geringfügig sein, während gerade in ihren tieferen Schichten etwas Neues im Werden war.

Da die Bedeutung der griechischen Anfänge nicht in die Augen fällt, ist es um so notwendiger, aus der Erfahrung sich dessen zu versichern, daß die Autobiographie etwas dauernd Menschliches ist. Auf primitive Bildungen kann eine Geschichte nicht zurückgreifen, die es nur mit den komplizierteren Phänomenen des Geisteslebens zu tun hat. Wohl ist etwas „Primitives" in ihrem Unternehmen, sofern die Autobiographie nicht bloß eine Literaturgattung ist, sondern eine Form menschlicher Selbstdarstellung und Selbstbehauptung. Daraufhin möchten wir auch schon auf früheren Kulturstufen nach Ansätzen der Autobiographie suchen.

Solche Ansätze finden sich in der Tat in der hochstilisierten Heldendichtung, die der geschriebenen Literatur vorangeht. Sie sind uns aber erst zugänglich in der Dichtung aus der Frühzeit der neueren Völker, die im sog. Mittelalter in die europäische Geschichte eintraten und das

Erbe der alten Welt übernahmen. Wir werden daher diese vorliterarischen Bildungen erst in einem späteren Teil unserer Geschichte betrachten, wenn wir die Anfänge der Autobiographie in der Neuzeit behandeln und ihr Verhältnis sowohl zu der literarischen Tradition des christlichen Mittelalters wie zu der ursprünglichen Art der Selbstdarstellung der Persönlichkeit, die aus der Frühzeit dieser Völker stammt, ins Auge fassen werden.

Da unser Hauptinteresse auf die Entwicklung der Autobiographie in der griechischen und römischen Welt gerichtet ist, nehmen wir einen anderen Ausgangspunkt. In den alten hohen Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens, aus denen die ältesten uns bekannten Schriftdenkmäler der westlichen Erdhälfte stammen, halten wir Ausschau nach Zeugnissen für das Vorhandensein der Autobiographie in Zeiten, die dem Aufstieg des europäischen Menschentums in Griechenland vorausgingen. So beschränkt diese Anknüpfung ist, sie erweitert doch den Gesichtskreis und ermöglicht es, die Leistungen des späteren Altertums in der Autobiographie zu würdigen. Und nur indem sie sich die verschiedenen Möglichkeiten bewußt macht, die im Menschen liegen, schafft sich die Entwicklungsgeschichte eine sichere Grundlage; sie muß von der Vielheit ausgehen und nicht von einer Urform, die sich differenzierte; sie verstümmelt die Wirklichkeit und wird zur Konstruktion, wenn sie sich von der Anschauung der höchsten Formen leiten läßt, welche eine Gattung erreicht hat, und nun von da aus alle Bildungen als Keime und Strebungen zu einem bestimmten Ziel hin begreifen möchte.

II

DIE AUTOBIOGRAPHIE BEI DEN VÖLKERN DES ALTEN ORIENTS

Unerwartet zahlreich kommen uns bei den alten Völkern des Nahen und Mittleren Ostens autobiographische Dokumente entgegen, und zwar wesentlich aus der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Kultur — so zahlreich, daß sie, wenn wir sie vollständig überschauen könnten, numerisch kaum zurückstünden hinter den Erzeugnissen, welche unsere Gattung bei den klassischen und neueren Völkern bis zur autobiographischen Massenproduktion seit dem Ausgang der Renaissance, also in einem annähernd gleichen Zeitraum von etwa zwei Jahrtausenden, aufzuweisen hat. In dieser Fülle ist eine unendliche Armut an Individuellem: — es widerspricht überhaupt fast durchweg dem Charakter dieser Dokumente, nach der Äußerung persönlichen Innenlebens in ihnen zu suchen. Reihenweise, in mehr oder minder großer Gleichförmigkeit treten sie zusammen als Ausdruck fester Gewöhnungen und traditioneller Formen der Selbstdarstellung.

So lagern sich noch vor die Entwicklung der Individualität gleichsam kollektivistische Erscheinungen der Autobiographie. Sie sind die zeitlich ersten Bildungen der Gattung, die uns nachweisbar sind, bis ins zweite und dritte Jahrtausend reichen sie zurück. Sie treten fertig vor uns hin in voll entwickelten Kulturen, um deren Entstehung Geheimnis liegt. So können wir sie nur positivistisch, von außen hinstellen als Gegebenheiten, die uns von Alters her eine Regelmäßigkeit verraten, mit der die Selbstbiographie aus der Natur des Menschen und seiner Stellung zur Welt hervorgeht. Die verschiedenen Möglichkeiten der Selbstauffassung, die in dieser menschlichen „Natur" liegen, treten uns hier fremdartig entgegen. Wie belehrend ist es, in das Menschenwesen hineinzublicken, ehe es seinen Schwerpunkt in dem Bewußtsein der Persönlichkeit fand! Der ganze Abstand von der europäischen Selbstauffassung tritt zu Tage, die wir vornehmlich den griechischen Denkern und Dichtern danken. In

aller Fremdheit bleibt doch etwas zurück, das nur in der Form, wie es sich äußert, uns fremd ist. Was die Menschen zuerst dazu geführt hat, ihr Selbstgefühl biographisch zu fixieren, ist eine unbeschränkte und sozusagen animalische Verherrlichung des eigenen Daseins. Diese Selbstverherrlichung ist mit einer solchen Selbstverständlichkeit und Ausschließlichkeit nicht mehr wieder aufgekommen und insofern eine einmalige geschichtliche Erscheinung, wie denn auch die orientalischen Despoten, die im Verein mit den Spitzen ihrer Beamtenschaft in diesen Dokumenten reden, in einer unerreichten Machtstellung und in deren höfischem Dunstkreise lebten. Aber zugleich ist damit ein erstes typisches Verhalten in der biographischen Auffassung gegeben, das für die antike Selbstdarstellung überhaupt weithin charakteristisch ist: es richtet den Überblick über das Leben nur auf die Punkte höchsten Selbstgefühls und projiziert diese gleichsam auf eine Fläche, um das, was von der eigenen Existenz dauern soll, sei es nun eine Summe von Macht und Herrlichkeit und Genüssen, sei es, wie später, der Charakter, ohne die Idee einer Entwicklung festzuhalten. Und es sind wesentliche und dauernde Antriebe der Selbstdarstellung, die hier zum Beginn für uns, aber doch schon in relativ späten Zeiten, sichtbar werden. Aus der Sorge des Lebenden für sein Leben nach dem Tode breitet sich bei den Ägyptern im Zusammenhang der religiösen Gebräuche, die dem Verstorbenen die Fortexistenz sichern sollen, die Sitte autobiographischer Darstellungen aus. Weiter tritt in den babylonischen und assyrischen Inschriften das Motiv hervor, das ein entscheidender Ausgangspunkt der historischen Literatur überhaupt ist: daß die Tatmenschen sich ein dauerndes Monument aufrichten, um den Ruhm ihres Namens und ihrer Taten den Zeitgenossen und Nachkommen zu verkünden. Hier wie dort erscheint das geschriebene Wort in der Regel mit der bildnerischen Darstellung verbunden. Endlich gewahren wir ein allgemeinstes formales Moment: die Übung der Icherzählung, die Einkleidung von historischen und auch von erfundenen Erzählungen in die Form, daß der Held der Geschichte zugleich der Berichtende ist; diese in der Weltliteratur so einflußreiche Darstellungsweise begegnet uns hier als eine alte und vielleicht ursprüngliche und naive Form. —

I.

Die ägyptische Religion erscheint uns heute in dem Zwielicht einer altüberkommenen Bewunderung, welche alle Weisheit und allen Tiefsinn in den Geistesgebilden einer uralten Kultur suchen möchte, und einer noch unvollendeten realistischen Anschauung, welche die praktische Abzweckung und Bedingtheit, ja ein „törichtes" Sichverwirren inmitten

der sonderbar mächtigen Gestaltungen erkennt. Soviel ist doch ganz sicher: in diesen religiösen Anschauungen, die so durchgreifend wie nichts sonst in der Geschichte der Ägypter gewirkt haben, nimmt der Totenkult, der eine der wesentlichen Wurzeln religiösen Lebens überhaupt ist, in höchst denkwürdiger Weise die zentrale Stelle ein. Um diesen Mittelpunkt nun kristallisiert sich dauernd, was von Antrieben zur Biographie bei den Ägyptern ausgebildet ist. Und doch ist in diesen Biographien nicht ein seelisch-religiöser Gehalt, sondern die Freuden und Beschäftigungen des Alltags samt den Rühmlichkeiten der Taten und der Karriere sind ihr Gegenstand, bis das Moralische dazukommt. Es ist, als wollte die Geschichte mit verblüffender Sinnfälligkeit an das irrationale Wesen des Menschen mahnen: in den Stätten der Toten beginnt hier die Selbstbiographie mit dem Alltagsbegriff von Leben.

Die erdgebundenen Vorstellungen der alten Ägypter über das Leben nach dem Tode, die sich inmitten der Entwicklung der Spekulationen über Seele und Gott doch immer erhielten, haben dahin gewirkt, daß die Sorge für jenseitige Unsterblichkeit sich hier zu der Verewigung des diesseitigen Daseins der Individuen aus- und umgestalten konnte. Bei den anderen Völkern hat sich aus gleichen Vorstellungen eine ähnliche Fürsorge für die Scheinexistenz der Toten ausgebildet, aber nirgends ist ein solcher Kultus so hartnäckig durchgeführt und festgehalten worden, durch Jahrtausende einer hohen Kultur, deren Mittel, die Schrift und die bildende Kunst vor allem, er in seinen Dienst genommen hat. Die freier und heller gewordene Lebensführung der vornehmen Welt konnte sich in fröhlichen Totenfesten und Dekorationen in die Gräber verlegen, so daß diese im Ausgang des zweiten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung uns „fast als Denkmäler eines ruhmvollen Lebenslaufes erscheinen".[1])

Man kennt die gewaltigen Grabbauten, die die Pharaonen und die Großen des Reichs, Großgrundbesitzer und hohe Beamte, denen die Könige in der Regel die Mittel dazu hergaben, sich errichteten: als eine ‚Wohnung der Ewigkeit' wie die Ägypter sagen. Gedenkt man dieser Pyramiden, Mastabas, Felsengräber und ganzen Städte von Toten-Behausungen, in denen der ‚Grabherr' die Verehrung seitens seiner Nachkommen und auch eigener Priester empfing, so ermißt man mit Scheu und Schauer die Intensität des hier zugrunde liegenden Glaubens. Wenn alle Völker auf einer gewissen Kulturstufe sich Ideen bilden, die in Angst oder Hoffnung in die unfaßbare Tatsache des Todes hinabtasten, und von einer ‚Seele' wissen, die das sterbliche Teil über-

[1]) Vgl. A. Erman, Die ägyptische Religion (1905). S. 137. 121. 87 ff.

dauert, so haben die Ägypter seit Alters bei einer wuchernden Vielheit solcher Vorstellungen von der Fortexistenz eine feste Forderung: die leibhaftige Person des Toten muß erhalten werden. Sie wissen nicht nur von der Seele, die in den Himmel eingeht zu erdengleichem, aber dauerndem und paradiesisch herrlichem Dasein, die in der Unterwelt ausruhen und unter den Menschen in allen Gestalten sich bewegen kann, sondern sie hoffen auch auf eine wenigstens zeitweilige Wiederbelebung des Leibes. So unterscheiden sie neben der Seele noch eine besondere unsichtbare und vorstellungsmäßig ganz unbestimmte Lebenskraft, die gleichfalls mit dem Tode nicht für immer vergeht; sie haben einen Namen dafür: es ist der ‚Ka' des betreffenden Individuums, und die Form, das Unsichtbare für die religiöse Praxis festzuhalten, ist hier die Porträtstatue des Individuums. Für diesen Ka, dem der tote Körper wieder verbunden werden, ‚mit ihm gehen' soll, werden die Gräber gebaut und gepflegt: sie heißen ‚das Haus des Ka'.

Er ist, schon um seinen Zweck erfüllen zu können, an die Erhaltung des Körpers gebunden, und damit es ihm wohlergehe, bedarf er der Nahrung. Der Totenkult setzt bei der Sorge um solche Konservierung ein. Die Mumie wird in einem unzugänglich gemachten Schacht des Grabbaus für ewig geborgen, in verschlossenen Särgen, die doch mittels eines Symbols das Heraussteigen des Wiederbelebten ermöglichen; und Essen und Trinken bereitzustellen, um dieses „unerschöpfliche Thema der Ernährung" dreht sich in den älteren Zeiten alles. Und nun ist das in unserem Zusammenhang entscheidende Moment, daß dieser Dienst, wo die äußeren Mittel dazu vorhanden sind, sich nicht wie bei andern Völkern mit der einfachen Art von Toten-Versorgung begnügt, die durch Opfer und Mitgabe verschiedener Scheingeräte und Gegenstände, die dem Verstorbenen zugehörten, geschieht: vielmehr die ganze bürgerliche, wirtschaftliche Existenz des Verstorbenen soll auf dauernde Weise als Wirklichkeit konserviert werden.

Hier setzt eine Symbolik ein, wie sie der religiösen Vorstellungsweise eigen ist: Darstellung in Bild und Wort dient als Stellvertretung für das real nicht wiedererweckbare Leben. Sie sollten die Wirklichkeit selber bringen, die sie vorstellten: sie öffneten doch der Darstellung der Wirklichkeit ein Recht, das sich selbständiger durchsetzen konnte, sobald die religiösen Interessen eine andere Richtung nahmen. Statuen nicht nur des Verstorbenen — und zwar oft mehrere zur Sicherheit —, sondern auch seines Gesindes, Bilder, die ihn mit Weib und Kind an dem mit Opfergaben beladenen Tische zeigen: zu dieser älteren Ausstattung kommen Szenen aus Haushalt und Gewerbe, aus Amtsführung

und Hofdienst, Schilderungen aus dem Leben, „Ackerbau und Vogelfang, Handwerker und Schiffer, Musiker und Tänzerinnen, Schlachten und Keltern und was sonst immer einem vornehmen Ägypter erfreulich und interessant erschien".[1]) Das bedeckt in bunten Bildern die Wände der Grabkammern, die zu einladenden Festräumen werden, die Freude am anekdotischen Detail der Lebensschilderung durchbricht den religiösen Versorgungszweck und in der großen Zeit des „neuen Reichs" (seit 1500), die die mächtige Erweiterung Ägyptens über die nationalen Grenzen hinaus brachte, ist in einer für den Individuationsprozeß typischen Verbindung der Universalisierung des Weltbildes mit einer Verinnerlichung der Religion eine Umwendung in dem Sinne vollzogen, daß die vergangene konkrete Existenz, die reale Person des Verstorbenen den vornehmlichen und, wie es scheint, für sich bestehenden Vorwurf der Darstellungen bildet.

Zu der Einrichtung der ewigen Wohnung gehört nun auch — und nicht erst seit dieser Wendung, sondern von Alters her — eine Biographie des Verstorbenen, die oft eine Autobiographie ist: er selbst erzählt in erster Person vom Gang seines Lebens oder vielmehr lediglich von dem, was ihm als Glanz und Glück seines Daseins galt. Ob diese Selbstdarstellung ursprünglich einbezogen war in den Zusammenhang der religiösen Veranstaltungen, die das fortexistierende Wesen im Besitz von all dem, was sein irdisches Leben wertvoll und genußreich gemacht hatte, erhalten sollten? Schon auf der ältesten uns erreichbaren Stufe erscheinen die primitiven Anschauungen vom Leben nach dem Tode überwachsen von den Vorstellungen einer seligen, an Reinheit der Seele geknüpften Unsterblichkeit, die aus der Entwicklung der Osirismysterien kamen und zuhöchst in einer monotheistischen Religiosität, die in der Epoche des neuen Reichs einmal ans Licht trat, die Vereinigung der Seele mit dem Sonnengott, dem Einen Gott aus dem alles Leben hervorgeht, zum Ziel der religiösen Übungen machten. Aber diese höchsten Schichten des Glaubens haben die tieferen nicht verdrängt, sondern mit einer für die Entwicklungsweise dieses Volkes — soweit wir sie verstehen — charakteristischen Art von Addition haben sie sich nebeneinander abgelagert. Was einst religiöses Leben war, erhielt sich als Formel und Zauber, die Erhaltung der leibhaftigen Existenz, an die der Totenkult gebunden blieb, wurde frei für außerreligiöse Interessen; die Motive der biographischen Selbstdarstellung konnten mit dem Verblassen der ursprünglichen Zwecke immer weltlicher werden: das Verlangen nach Ruhm und Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt kam

[1]) Erman a. O. S. 121 cf. 137.

auf dem Urboden der Religion empor. Seinen eigenen Namen „zu ewiger Dauer im Munde der Lebenden" zu bringen, wird mehrfach ausdrücklich als Motiv in den Grabinschriften angegeben. Und stärker noch stellen die Könige, die die riesenhaften Tempel ihren Göttern bauen, die ihnen ewiges Leben und Sieg und Nachruhm verleihen werden, den Selbstverherrlichungszweck der religiösen Leistungen heraus: seit alters setzt jede Weihinschrift, ehe sie auch nur den Tempel nennt, so ein: ‚Er hat dieses gemacht als sein Denkmal'.[1])

Bis in die Zeit ungefähr um 3000 können wir die biographischen Inschriften in den Grabbauten zurückverfolgen. Aus dem alten Reich von Memphis und auch schon aus der „ältesten Periode" haben wir, von den Großen des königlichen Hofes, einzelne solche Dokumente, die sich durch ihre kürzere und einfachere Fassung gegen die späteren Erzeugnisse abheben; etwa von einem Oberjägermeister, unter dessen Erfolgen auch sein schönes Haus und sein schöner Garten stehn, oder von einem gewissen Ptahschepses, in dessen Biographie neben den Ehren und Würden auch erzählt wird, daß er am Hofe jenes Menkaura, der die dritte Pyramide von Gizeh erbaut hat, erzogen war.[2]) Zahlreicher und ausführlicher kommen uns dann die biographischen Texte aus den Gräbern von hoen Beamten seit der Epoche der 12. Dynastie (ca. 2000), die in friedlicher Machtentfaltung die Blütezeit der altägyptischen Literatur heraufführte, und endlich das neue Reich, das um die Mitte des 16. Jahrhunderts v. Chr. einsetzt, läßt uns die Ausbreitung dieser Gewohnheit recht ausgiebig erkennen. Ein Gang in unsere Museen gibt eine Anschauung von den Totenstelen und Statuen mit autobiographischer Inschrift.

Welches ist nun die Stellung dieser Lebenszeugnisse zu der Individualisierung, die mit solcher biographischen Übung gegeben scheint? Der Sachverhalt ist auch hier wieder so merkwürdig wie alles bei diesem merkwürdigen Volk. Auf einem Gebiet ist die Darstellung des Menschen ganz persönlich: die bildende Kunst, eine individualisierende Plastik, gibt als Abbild des Ka das Aussehen des Verstorbenen mit seinen charakteristischen Zügen wieder. Und diese Richtung gehört

[1]) Erman a. O. S. 55 f.

[2]) Meten (3. Dyn.) cf. Erman a. O. S. 120. — Ptahschepses (28. Jh.) bei E. de Rougé, Recherches sur les monuments Premières Dynasties p. 66 sq. Hier ist nicht die Ichform zu sehen, statt dessen die Beschließung fast jeden Satzes mit dem Eigennamen Ptahschepses. In einer andern Biographie aus derselben Epoche — ib. p. 113 — erscheint aber die Ichform. Eine ausführlichere Biographie in Ichform — 6 SS. in der Übersetzung — die des Gouverneurs Una aus der 6. Dynastie (spätestens 26. Jahrh.), in Sayce, „Records of the Past," N. S. II p. 4—10.

der ältesten uns bekannten Kunstepoche an, während späterhin die Bindung an einen schematisierenden Kanon Platz greift und dann grade im neuen Reich, wo das Leben persönlicher wurde, die Statue des Verstorbenen gleich den anderen Requisiten des Totenwesens fabrikmäßig[1]) hergestellt wird. Die Statuen aus dem alten Reich (3.—6. Dynastie, ca. 2700—2400) zeigen durch vollendeten Realismus frappierende Porträtköpfe, wie denn die Wohnung des Ka eine möglichst genaue und lebendige Verkörperung des Individuums forderte; nur der Körper wird für den Ka idealisiert, in dem Sinne, daß der Mensch in der Vollkraft des physischen Daseins und in würdiger Haltung aufgefaßt wird. Dagegen sind die Biographien nie dazu vorgedrungen, die Lebensäußerungen von einem Ich aus zusammenzufassen, wie das der Vorstellung vom Ka entsprechen mochte. Es handelt sich in ihnen, selbst wenn es zu einer zeitlich fortschreitenden Erzählung kommt, nur um die Summierung dessen, was den vulgären Begriff des Lebens an Erfreulichem füllt, und dieser Begriff wird noch beschränkt durch den höfischen Gesichtskreis der vornehmen Stände: vom privaten Leben kommt nichts zu Tage, es sei denn die Familien-Genealogie und der dem Ägypter so wichtige Kindersegen; die öffentliche Tätigkeit gibt den Inhalt, und dabei handelt es sich nun vornehmlich um die Beziehungen zum König, womöglich von der Kindheit an. So bedeutet Lebenslauf: wie weit man es in Ämtern und Titulaturen gebracht hat; die Kriegstaten, die man erzählt, gehen in Beförderungen und Belohnungen, Geschenken an Grundbesitz, Sklaven aus der Kriegsbeute usf. auf, es kommen zu Hauf die Ruhmestitel im Dienste eines Gottes oder des Königs, der ja selbst als Gott galt, und das gleichförmige Thema wird nur in der Abwandlung unterschiedlich. Nicht der betreffende Mensch, sondern der König, an dessen Unternehmungen und Gnadenerweisungen er Anteil hatte, steht im Mittelpunkt des Berichts. Sich gegen die andern abzuheben, das wird auf die Weise erzielt, daß fast jeder ein solches Leben als ein Höchstes von Herrlichkeit darstellt, das kein anderer so wie er erreicht habe, und auch dabei ist das Verhältnis zum Könige der vorherrschende Gesichtspunkt. „Ich war der Stolz der Seele des Königs." „Ich war der Einziggeliebte des Königs ohne meines gleichen darin zu haben." „Mein Lob erreichte den Himmel."

Auch die Betonung der moralischen Eigenschaften des Verstorbenen, die in den Inschriften bald eine große Rolle spielte und zur Ausbildung einer festen biographischen Kategorie „Lebenswandel" geführt zu haben scheint, hatte nicht die Folge, daß der Charakter das Leben als Ein-

[1]) Vgl. Erman a. O. S. 140.

heit begreifen ließ, wie es in Griechenland durch die entsprechende Auffassung, durch das Wort „bios" gekennzeichnet, geschah. Und die persönlichere Richtung im Ägypten des neuen Reichs hat in den Biographien nur dahin gewirkt, daß das vielfältige Tun des einzelnen in den stereotypen Situationen: wie er gearbeitet hat, Fertigkeiten zeigte, vom König belohnt wurde, sich vergnügte usf. in Bild und Schrift detailliert festgehalten wurde. In der europäischen Kultur kennen wir nur *eine* Epoche der Selbstbiographie, in der die Außenwirklichkeit des Einzeldaseins so sinnfällig bunt aufgenommen wurde: die Renaissance. Da aber hatte die Autobiographie im Abendland schon ihre moderne Funktion: den Menschen darzustellen, und selbst wenn sie sich der Wirklichkeit objektiv gegenüberstellte, erfüllte sie diese Funktion. Man muß diese ägyptischen Grabinschriften aus dem neuen Reich kennen, um ganz zu würdigen, welcher Weg zurückgelegt sein mußte, damit solche objektive Auffassungsweise ein Mittel für die Persönlichkeit werden konnte, sich selber auszudrücken.

Ein reich ausgeführtes biographisches Denkmal aus der Blütezeit des neuen Reichs in dem Felsengrabe eines Magnaten, der Inni heißt und die üblichen langatmigen Titel und Prädikate als weiser Ratgeber des Königs, geachtet beim König und den Menschen, als Leiter verschiedener Bauten und Schatzmeister führt, setzt sich folgendermaßen zusammen: Auf einem Denkstein die Erzählung des Lebenslaufes nach den Regierungen der vier Könige, denen er gedient hat; und noch eine biographische Inschrift auf einem zweiten Denkstein. An der Decke eine Inschrift, in der Inni von seinem Lebenswandel spricht. Und auf den Wänden die Bilder aus seinem Leben mit längeren Beischriften: Inni nimmt Geschenke des Königs für den Gott Ammon in Empfang, darunter Neger aus der Kriegsbeute; er besichtigt die Schätze des Ammontempels und überwacht das Abwägen der monatlichen Weihrauchrationen für verschiedene Heiligtümer; er beaufsichtigt das Vermessen des Getreides, das Herbeibringen des Viehs und dergleichen; er besucht seinen Landsitz im Delta und besichtigt seine Viehherden dort; er ergeht sich in dem Baumgarten, den er sich gleich dem König auf dem Westufer Thebens angelegt hatte. Sonst sieht und hört man etwa noch von einem Grabherrn, wie er Vögel mit dem Wurfholz jagte, auf einer amtlichen Reise unterwegs die Feldarbeiter ermunterte, die mit der neuen Aussaat beschäftigt waren, dem Fisch- und Vogelfang zusah usf.[1])

[1]) Inni u. andere Selbstbiographen nach den Angaben von Sethe, Urkunden des äg. Altertums hrsg. v. Steindorff. IV Urk. der 18. Dyn. Histor.-biogr. Urk. 1905. Übersetzungen z. B. Zeitschr. f. ägypt. Sprache 1873 (18. Dyn.) A. Erman, Ägypten und äg. Leben 1885. S. 415. 131. Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 170. 246.

Die Ichform dieser Biographen setzt entweder ohne weitere Einführung als etwa die Opferformel oder eine umständliche Angabe des Datums ein oder mit der nicht nur im Orient stereotypen[2]) Anfangsformel: N. N. spricht: Ich... In welchem Umfang die Geschilderten an der Abfassung ihrer Biographie beteiligt waren, ist uns nicht feststellbar — zuweilen hört man, daß nicht der Grabherr selbst, sondern ein Nachkomme von ihm die Inschrift verfertigt hat oder daß Familienpapiere benutzt oder vermißt wurden. Das Wesentliche bleibt, daß es sich um einen festen, gewiß auch stilistisch festgelegten Brauch handelt, der, wenn der Beteiligte ihm nicht selbst genügen konnte, zum mindesten in seiner Vorstellung als eine seiner vornehmsten Angelegenheiten herrschte.

Besonderes Interesse hat der Umkreis der moralischen Eigenschaften, die die Biographen an sich feststellen. Es sind teils national bestimmte Tugendforderungen wie die pietätvolle Sorge für die Erhaltung der Ahnengräber, teils Regelmäßigkeiten der bürgerlichen Moral, wie die Liebe zu Eltern und Geschwistern, oder daß etwa ein Oberrichter sich rühmt, er habe das Zünglein der Waage an Richtigkeit übertroffen, habe gewußt, was in jedem Menschen verborgen war, gut zugehört und weise gesprochen. Es werden auch die rein menschlichen Vorzüge und zumal die Güte verewigt, deren allgemeine Geltung von der hohen sittlichen Kultur der Ägypter zeugt. So erklärt ein Würdenträger der zwölften Dynastie: „Ich trat aus der Tür meines Hauses mit wohlwollendem Herzen, ich stand da mit erfrischender Hand... Mild war das Herz, leer von aufbrausendem Zorn..." Häufig rühmt man sich, der Vater der Vaterlosen, der Gatte der Witwen, die Stütze der Geringen gewesen zu sein, hie und da auch einmal einfach, Gott im Herzen getragen zu haben. Da sind vor allem die zahlreich wiederkehrenden Wendungen in den Grab-Biographien der Magnaten, die als die Herren zahlloser Knechte ihre sozialen Tugenden rühmen, daß sie nicht nur das Recht nicht gebeugt, sondern auch bei Not und Elend hilfreich gewesen. „Kein unmündiges Kind habe ich bedrückt, keine Witwe bedrängt, keinen Bauern vertrieben, keinen Hirten verjagt, keinem Fünfhand-Meister seine Leute zum Frondienst genommen. Niemand war elend zu meiner Zeit, niemand hungrig in meinen Tagen; denn wenn es Hungersnot gab, hatte ich alle Felder des Gaues bestellt... So fristete ich das Leben seiner Bewohner, ich gab hin, was der Gau an Speise lieferte, so daß kein Hungriger im Lande war; ich spendete der Witwe ebenso wie der verehelichten Frau. Nicht zog ich den Großen vor dem Geringen vor bei

[1]) Über die τάδε λέγει-Formel vgl. Gerhard, Untersuchungen zum Brief. Philologus LXIV, 1905.

all dem, was ich gab. Und wenn die Überschwemmungen des Nils groß waren und die Landbesitzer reich waren in allen Dingen, schlug ich die Felder nicht mit einer neuen Auflage."[1]) Es sind das wohl gewiß meist nur „poetische Phrasen", aber in der stereotypen Redeweise, die von den schriftkundigen Verfertigern geübt wird, wirkt doch eine Art der Auffassung, die in den gesellschaftlich bestimmten Formen der Autobiographie regelmäßig wiederkehrt: daß ein herrschendes Ideal von Moralität aufgenommen und nach diesem die Biographie eingerichtet wird.

Dieses Hervortreten des Moralischen, das uns unwillkürlich an den vielberufenen Zusammenhang der alttestamentarischen Religion mit der altägyptischen erinnert, hängt mit der wesentlichsten Veränderung in den religiösen Vorstellungen der Ägypter zusammen: sie hat noch eine besondere Bedeutung für die Autobiographie. Denn so sehr auch immer die materiellen und magischen Mittel der alten, von jeder Moralität unabhängigen Methodik des Totenkultes in Verwendung blieben, durch den Osirisglauben wurde doch die Hoffnung auf seliges Leben auch an eine sittliche Rechtfertigung des Toten gebunden. Und diese Idee der Verantwortung hat in der eigentümlichen ägyptischen Praxis des Totendienstes wieder ihre schriftliche Verfestigung in einer Form der Selbstrechtfertigung gefunden. Es ist eine Form, die man als Beichte bezeichnen kann, wenn man an der Beichte nicht den Ausdruck des Sündenbewußtseins, sondern nur die Bekenntnisstellung der Einzelseele der Gottheit gegenüber hervorhebt. Sie gehört zu jener tiefen und auch für die europäische Geistesgeschichte so bedeutsamen Konzeption der Ägypter von einem Totengericht in der Unterwelt[2]): in einer großen Halle, der ‚Halle der beiden Wahrheiten', in welcher Osiris thront und die zweiundvierzig Richter der Toten sitzen, wird das Herz des Toten auf einer Waage geprüft, ob es leichter sei als die Wahrheit; und ehe der Tote sein Herz zum Wägen gibt, legt er, von der Göttin der Wahrheit in der Halle empfangen, das Antlitz des Gottes schauend, ein Bekenntnis seiner Sündenreinheit ab. Dieses Bekenntnis hat man, wie man es sich vorstellte, im voraus aufgezeichnet und gibt es dem Verstorbenen mit ins Grab, so daß er es auf seine Reise ins Jenseits mitnehmen kann. Daß der Mensch auch vor Gott nichts als Gutes von sich sagen will, das ist nur wieder mit schärferem Gesicht jene Grundgesinnung der alten Zeit, die

[1]) Grab-Inschriften aus der 12. und 13. Dynastie, die des Baba und Ameni nach der Übersetzung von Brugsch, Gesch. Ägyptens S. 245. 130 f und G. Maspero, la grande inscription de Beni-Hassan, Recueil des travaux relatifs à la philol. égyptienne 1870 I. p. 174 f. Mentuhotep bei Erman, Ägypten u. äg. Leben (1885) S. 131.

[2]) Vgl. Erman, Die äg. Rel. S. 102 ff. Maspero, histoire ancienne des peuples de l'Orient[6] (1904). S. 46 ff.

etwas Unvorteilhaftes am Innen- oder Außenwesen des eigenen Selbst zu berühren sich scheut: dem Sündengefühl Worte zu geben, das kam erst mit der Wendung nach innen in der persönlich werdenden Religion des neuen Reichs.[1]) Aber die religiöse Rechtfertigungsstellung als solche, wie sie uns hier zuerst entgegentritt, ist eine Erscheinung, bei der wir verweilen müssen: sie führt zu einer allgemeineren Orientierung über den starken Zweig der Selbstbiographie, der aus der religiösen Selbstbesinnung hervorgehen wird.

Die Beichtpraxis und den Brauch, ein Sündenbekenntnis abzulegen, findet sich, wie die Ethnologen festgestellt haben, bereits bei einzelnen Völkern einer niederen Kultur, wo sie an die Herrschaft eines organisierten Priesterstandes geknüpft ist. Und wenn auch mönchiche Berichterstatter, die davon erzählen, so frappiert waren von der äußeren Ähnlichkeit mit Bräuchen der katholischen Kirche, daß sie diese Übereinstimmung nur durch eine einstige Missionstätigkeit des Apostels Thomas glaubten erklären zu können, so erscheinen doch solche ‚Beichten' kaum berührt von einem moralischen Gedanken. Vielmehr liegt hier die religiös gebundene Übung der Rechtspflege bzw. der medizinischen Praxis zugrunde. So wird bei den Polynesiern in Krankheitsfällen, die ja als Besessenheit gelten, die Beichte angewandt als ein Mittel der Einwirkung auf den erzürnten Gott neben anderen materielleren Mitteln der Bedräuung und Austreibung der bösen Geister. Der Kranke samt seiner ganzen Familie wird vom Priester unter religiösen Zeremonien ins Verhör genommen, wobei es sich wesentlich um die Frage, ob Tabu-Verletzungen vorgekommen seien, handelt; „man beichtete ganz ehrlich, widerrief etwa ausgesprochene Flüche, gab dem Priester Sühnegeschenke, die er verlangte."[2]) In Peru, wo (wie bei den Mexikanern und verwandten Völkern) die ‚Beichte' als eine förmliche Institution ausgebildet war, ist die direkte politische Abzweckung offensichtlich. Auf eigentümliche Ver dachtsmomente hin wie Zwillingsgeburt oder üble Lebensführung eines Sohnes, schreiten die Priester als Inquisitoren ein, um das Geständnis von geheimen Vergehen, die den Staat gefährden könnten, zu provozieren; über die Absolution entscheidet ein Zufallsorakel. Bei den Mexikanern erscheint die entwickeltere Form einer freiwilligen Generalbeichte, die meist an den Gott des Gerichts, doch auch an die Göttin der Lust gerichtet wurde. Unter feierlichen Bräuchen — darunter eine dem Eid entsprechende Versicherung der Wahrhaftigkeit — wird das Geständnis der Vergehen durch Aufzählung in zeitlicher Ordnung abgelegt, worauf dann

[1]) Erman, die äg. Rel. S. 85 f.
[2]) Waitz, Anthropologie der Naturvölker VI, 394.

der Priester die zugehörigen Buß- und Marter-Übungen bestimmt. Wie in den ersten christlichen Zeiten die Taufe vielfach möglichst lange verschoben wurde, so legte der Mexikaner diese Beichte, die nur einmal im Leben vorgenommen werden durfte, gewöhnlich erst im Alter ab, weil Rückfälle als unsühnbar galten. Doch wirkte auch hier vornehmlich die praktische Absicht, sich durch die religiöse Übung, die dem gerichtlichen Verfahren äquivalent war, der härteren gesetzlichen Strafe zu entziehen.[1]) — Auf den höheren Stufen sittlicher Entwicklung tritt uns die Beichte innerhalb des östlichen Kulturkreises, außer bei den Ägyptern, bei den Israeliten und den Persern entgegen. In einem Teil des Pentateuch findet sich folgendes Gebot des Mosaischen Gesetzes (Numeri V 5—7): „Weiter gebot der Herr dem Mose folgendes: ‚Befiehl den Israeliten: wenn ein Mann oder ein Weib irgendeine von den mannigfachen Sünden begeht, wie Menschen sie zu begehen pflegen, so daß sie eine Veruntreuung gegen den Herrn verüben und der Betreffende eine Verschuldung auf sich lädt, so sollen sie die Sünde, die sie begangen haben, bekennen, und der Betreffende soll das von ihm Veruntreute nach seinem vollen Wert zurückerstatten . . .“ In den späteren historischen Teilen des Alten Testamentes finden sich auch gemeinsame Schuldbekenntnisse des Volkes, wenn es sich wieder Gott zuwendet. Wir lesen z. B. im Buch Nehemias: „Nun . . . aber versammelten sich die Israeliten unter Fasten und in Trauergewändern und mit Erde auf dem Haupte. Nachdem sich dann die Vollisraeliten von allen Fremden abgesondert hatten, traten sie hin und legten ein Bekenntnis ihrer Sünden und der Verschuldungen ihrer Väter ab.“ Bei dieser Art von „Bekenntnis“ war die Beichte mit Danksagung für Gottes Güte verbunden, eine typische Verbindung, die dann in den berühmten Konfessionen Augustins wiederkehrt. — Bei den Persern gibt es ein Sündenbekenntnis, das bei vielen Gelegenheiten, besonders auf dem Sterbebett und bei der Totenfeier abzulegen war, und das nun nicht mehr Befreiung von gerichtlicher Strafe, sondern von der jenseitigen Vergeltung für sühnbare Vergehen brachte. Es ist uns im Avesta, der heiligen Schrift der Mazda-Gläubigen (um 800 v. Ch.), in dessen ethisch-gesetzlichem Teil in verschiedenen Formularen überliefert[2]): das Patet, d. h. Rückkehr oder „Kehr“, wie der Ausdruck des Mittelalters lautet. Hier, wo sie, wie die hohen sittlichen Anschauungen der Religion des Zoroaster, die strenge Geltung von Wahrhaftigkeit, Selbstzucht, Tätigkeit, Gerechtigkeit, Eintracht in sich faßt, erscheint

[1]) Réville, Histoire des Religions. II 367 f. 175 ff. 245. Vgl. auch Waitz a. a. O. IV, 129. 307. 462.

[2]) Spiegel, Avesta III, 207 f. II, LVIII f.

die Beichte doch, als in einem kirchlichen Gesetzbuch, in einer allgemeinen Form, als ein für jeden einzelnen anwendbares Formular, das zu solchem Zweck sich in der Aufführung aller möglichen Sündenarten erschöpft. Selbst das hat seine Analogien in der christlichen Selbstbiographie, in Beicht-Schriften, die vor und nach Augustin verfaßt wurden.

So besteht nun auch bei den Ägyptern in jenen Papieren, die dem Toten für seine Unschuldsbeichte vor den göttlichen Richtern mitgegeben wurden, der Inhalt in der Nennung von 42 Sünden, in denen die einfachen Grundvorschriften des Rechts und der religiösen und praktischen Moral — es sind die Allgemeinheiten der bürgerlichen Moral mit einer wesentlichen Weiterung: auch unnütze Reue gilt als Sünde[1]) — vielfältig hin- und hergewandt werden. Aber hier wird nun diese Aufzählung der Sünden, deren der Tote ledig sein soll, auf die Weise gegeben, daß die Situation aufgefaßt wird, in welcher die Seele sich der Gottheit gegenüberfindet: als der Vorgang, der im Jenseits sich vollziehen wird, der aber mittels der magischen Kraft der festen Rede rein durch seine wörtliche Darstellung eine reale Förderung erfährt, gleichwie die anderen Totenformeln mittels Rezitation oder bloßer schriftlicher Mitgabe der Seele den Weg ‚gen Westen' bahnen. In der Situation, die für unser Empfinden so jedes Mittel ausschließt, wo nichts mehr zwischen Mensch und Gott ist, scheint doch dem Ägypter sogar ein direkter Wortzauber angebracht, und in diesem Zusammenhang findet sich nun auch zum ersten Male die Form des Selbstgesprächs. Auf die Brust der Leiche, an die Stelle des Herzens, das gewogen werden wird, legt man, auf einen steinernen Skarabäus heiligen Zeichens geschrieben, die Worte, die eine Selbstanklage abzuwehren bestimmt sind: „O Herz, das ich von meiner Mutter habe! o Herz, das zu meinem Wesen gehört! tritt nicht gegen mich als Zeuge auf, bereite mir keinen Widerstand vor den Richtern, widersetze dich mir nicht vor dem Waagemeister. Du bist mein Geist, der in meinem Leibe ist..., laß unsern Namen nicht stinken..., sage keine Lüge gegen mich bei dem Gott."[2]) Und nun das Bekenntnis in der Halle der Wahrheit.[3]) Es beginnt mit einem Gebet: „Ich bin zu Dir gekommen, o mein Herr, damit ich Deine Schönheit schaue. Ich kenne Dich... Ich komme zu Dir und bringe die Wahrheit und verjage die Sünde." So kommt die Beteurung der Unschuld, Schritt vor Schritt für die einzelnen Gebote: „Ich habe keine Sünde gegen die Menschen getan... Ich habe

[1]) Vgl. Erman a. a. O. S. 106. Es sind die Texte, die in dem 125. Kapitel des sog. Totenbuchs ihre vollständigste Fassung gefunden haben.
[2]) Totenbuch Kap. 30, I. Die Übersetzung von Erman a. a. O. S. 143.
[3]) Erman a. a. O. S. 104 f. vgl. Maspero a. a. O. S. 46.

nichts getan, was die Götter verabscheuen. Ich habe niemand bei seinem Vorgesetzten schlecht gemacht. Ich habe nicht hungern lassen. Ich habe nicht weinen gemacht. Ich habe nicht gemordet. Ich habe den Arbeiter nicht über die Zeit seiner Verpflichtung hinaus zur Tagesarbeit angehalten ..." und weiter die Moral, wie sie uns in den biographischen Texten schon begegnete, und zum Schluß die emphatische Versicherung der eigenen Reinheit und der Gewißheit der Freisprechung: „Ich falle nicht vor eurem Schwert ..., ihr sprecht die Wahrheit über mich vor dem Herrn des Alls. Denn ich habe Gerechtes getan in Ägypten, ich habe den Gott nicht geschmäht und der derzeitige König hatte sich nicht mit mir zu befassen ... Seht, ich komme zu euch, ohne Sünde, ohne Böses ...; ich lebe von Wahrheit und nähre mich von der Wahrheit meines Herzens ... Errettet mich, hütet mich; ihr verklagt mich nicht vor dem großen Gotte. Ich bin einer mit reinem Mund und reinen Händen, zu dem die, die ihn sehen, ‚Willkommen, Willkommen' sagen."

Diese Darstellungsweise des seelischen Vorgangs läßt ein Bildungsgesetz erkennen, das auch im autobiographischen Schrifttum wirksam ist. Sie faßt einen inneren religiösen Vorgang, der in der Phantasie des Gläubigen realen Bestand hat, als etwas Allgemeines auf, gibt ihm aber durch die Ichform den Charakter eines persönlichen Erlebnisses und will durch diese Form den Weg der Seele zu Gott vorbildend bestimmen.

Sie findet sich ähnlich auch innerhalb der griechischen Mysterienpraxis, in einer auf niederes Niveau gesunkenen orphisch-pythagoreischen Sekte Großgriechenlands.[1]) Da wurden dem verstorbenen Mysten Anweisungen für seinen Eintritt in die Unterwelt samt den Zaubersprüchen der Erkennnungssymbole, auf Goldplättchen geschrieben, ins Grab mitgegeben, und wieder werden in der Form eines Bekenntnisses der Seele die Formeln aufgeführt, in denen der Verstorbene, auf seine Reinheit und Gottesverwandtschaft hinweisend, seinen bisherigen religiösen Weg und den darauf gegründeten Anspruch auf Heiligung kundgibt; und diese Formeln sind aus einem größeren Ganzen entnommen, das den Weg der Seele regelhaft darstellte, so daß der typische Verlauf im voraus im religiösen Text festgestellt ist und dann für das einzelne Individuum durch die bloße Bekenntnisform anwendbar wird.

Die Bildungsweise der religiösen Selbstbiographie wird ein ähnliches Grundverhältnis zeigen: auch in ihr ist die regelhafte Ausgestaltung des

[1]) Die Goldplättchen von Petelia und Thurioi (4. u. 3. Jh.), jetzt bei Diels, Fragm. der Vorsokratiker S. 494 f. Diels, Ein orphischer Demeterhymnus, Festschr. f Gomperz 1902. A. Dieterich, Nekyia S. 84 ff. 128 f. 135 f. Rohde, Psyche II[8] S. 217 f. Die Beziehung auf die ägypt. Praxis und Vermutung eines geschichtl. Zusammenhangs bei Th. Gomperz, Griech. Denker I S. 106 ff.

Verlaufs der Seelengeschichte das Erste, und die Selbstbekenntnisse fußen dann darauf bei der künstlerischen Vergegenwärtigung des eigenen Lebens. Bei den Ägyptern blickt man auf einer ersten Stufe in den praktisch bedingten Zusammenhang zwischen religiösem Leben und autobiographischer Form, der bestimmt ist durch den Zweck der Einwirkung auf die Götter und auf das Schicksal der Seele: so wird der Ausdruck religiöser Vorgänge, selbst wo sie noch keine rein persönlichen Erfahrungen sind, zur Selbstdarstellung in der Ichform hingedrängt. Diese Tendenz ist uns aus dem Alten Testament durch das Ich des Psalmisten vertraut, bei dem oft schwer zu entscheiden ist, ob der Dichter als religiöses Individuum oder als Sprecher der Gemeinschaft auftritt. Die Bedingungen aber für die Entstehung der religiösen Selbstbiographie reichen viel tiefer; sie sind noch nicht mit der Lebens- oder Literaturform der Beichte gegeben, aber auch noch nicht vollständig mit der Entwicklung zu individueller Religiosität, wie das deutlich werden wird, wenn die Aussprache der Innerlichkeit in der hebräischen Poesie, die die in Ägypten nicht mehr zur Reife gelangte Epoche der persönlichen Religion vollendete, in den Horizont unserer Geschichte treten wird. Sie führen vielmehr hinüber in die lange und wesentlich von der griechischen Philosophie vollzogene Arbeit an der Persönlichkeit in der Selbstbesinnung, deren Ausdrucksweisen uns stufenweise der Selbstbiographie entgegenleiten werden.

2.

Zu den Grab-Inschriften tritt als die zweite Gesamterscheinung der Autobiographie in diesen alten Zeiten der Tatenbericht der Herrscher. Die Befriedigung des Ruhmesverlangens in Bildwerk und begleitender Schrift ist uralter Brauch bei den orientalischen Machthabern; er ist vorhanden, seit es überhaupt Schriftdenkmäler aus dem alten Orient für unsere Kenntnis gibt. Wir sahen schon, daß die ägyptischen Könige von jeher selbst die Tempelbauten als Monument ihres eigenen Ruhmes hinstellten und das mit einer stereotypen, schon in der alten Zeit fest ererbten Formel: „Dies hat er als sein Denkmal errichtet." Auf den Außenwänden des Tempels war Raum für die Darstellung der Taten des Stifters.[1]) Und kaum weniger weit zurück reichen in Babylonien die Ruhmes-Inschriften der Herrscher an den Monumental-Bauten, die sie den Göttern weihten. Aus diesen hochstilisierten Weih-Inschriften hat sich im Laufe der Zeit die mehr chronikartige Form von Inschriften entwickelt, die von den assyrischen Herrschern gepflegt wurde und der

[1]) Vgl. Erman, äg. Rel. S. 56. 44.

wir unsere Kenntnis der alten Geschichte Mesopotamiens vornehmlich verdanken. Diese Entwicklung vollzog sich, wie moderne Forscher festgestellt haben, so: indem die verschiedenen Titel des Herrschers sowie die Umstände, die ihn zur Errichtung des Monumentalbaues veranlaßten, ausführlich angegeben wurden, ergab sich wie von selbst eine Darstellung der Hauptereignisse aus seiner Regierungszeit, und dieser historische Inhalt wurde dann zur Hauptsache gemacht, indem die Widmungsformeln der Weih-Inschrift wenigstens teilweise fortgelassen wurden. Diese entscheidende Veränderung, aus der der Tatenbericht des Herrschers hervorgegangen ist, kam in Assyrien zustande. Dort finden sich seit etwa 1400 v. Chr. die prunk- und formlosen Aufzeichnungen, die nur die historischen Fakta als solche aus der Regierung des Königs in annalistischer Folge festhalten.[1]) Auch offizielle Journale über die Verrichtungen des Herrschers wurden an den verschiedenen orientalischen Höfen seit alters geführt.[2]) So waren Grundlagen vorhanden für die Entstehung einer selbständigen autobiographischen Gattung, in welcher die Wiedergabe des historischen Stoffs durch eine Kunstform der Ichdarstellung den Charakter eines persönlichen Dokuments erhielt.

Diese Ausbildung der politischen Autobiographie ist im assyrisch-babylonischen Reich geschehen, dem eigentlichen Reich der Kämpfe und ständigen Eroberungszüge. Hier kam, soviel wir wissen, seit dem Ende des zweiten Jahrtausends der Tatenbericht des Königs auf, und in diesen kunstmäßigen Aufzeichnungen, die, auf geformten Tonstücken oder Stein geschrieben, aus den Ruinen der altbabylonischen Städte zu Tage gefördert sind, herrscht durchgehends die Form, daß der Herrscher in erster Person seine Größe verkündet. Im Unterschiede von der ägyptischen Grab-Biographie hat der im Orient entstandene Tatenbericht eine Kontinuität mit der europäischen Selbstbiographie; auch die Art, den historischen Stoff sachlich genau wiederzugeben, blieb ihm meist eigen. Er setzte sich — mit langen Unterbrechungen für uns — im persischen Weltreich in monumentaler Form fort und wurde von den hellenistischen Fürsten aufgenommen und umgebildet, bis er in den Res gestae des Kaisers Augustus seine höchste Vollendung fand. Mit dieser Entwicklungsreihe kann man eine Induktion über die Arten des Selbstgefühls der Herrscher machen.

In den keilinschriftlichen Aufzeichnungen, die die assyrischen Machthaber anfertigen ließen, ist der Körper eine annalistische Aufführung

[1]) Vgl. E. Meyer, Gesch. des Altertums I, S. 148. 345. E. Bezold, Die babyl.-assyrische Lit. Kult. d. Gegenw. I 7 (1906) S. 42. Cambridge Ancient History III 194.

[2]) Vgl. E. Meyer. Entstehung des Judentums 1896. S. 48 Anm. 1. H. Gunkel, Die israelit. Lit. Kult. d. Gegenw. I 7. S. 73. 101.

der nie endenden Feld- und Raubzüge mit den zugehörigen Verheerungen, Brandschatzungen, Grausamkeiten, Beutegewinnsten, dann auch der Jagden, Kulthandlungen, Tempel- und Palastbauten — der Machtvergrößerung aller Art; für jedes ist eine möglichst große, oft von den zerstörenden Naturgewalten hergenommene bildliche Wendung da, die bei dem ersten Dokument, das man liest, zunächst packend wirkt, dann aber, wie die gleichen Ausdrucksweisen immer wiederkehren, als charakteristisch für das Unpersönliche der Darstellung sich ausweist. Einen Zusammenhalt gibt die mehrfache Aufzählung von Prädikaten des Autokraten, eingefügt mit der aus der primitiven Erzählungskunst aller Völkern bekannten Art nachdrücklicher Wiederholung. Und das Ganze wird umrahmt von Anrufen an die Götter und Gebeten, in denen späterhin zuweilen etwas Persönliches zu spüren ist.

Fremdartig, ohne menschliches Maß ist die Selbstauffassung, die uns hier entgegentritt. Aber es ist nicht die von einzelnen Individuen, sondern eine allgemeine, die die Machtstellung des Herrschertums auszudrücken bestimmt ist. Es bestand am babylonischen Hof eine feste, in dem gleichförmig weitergegebenen Stil fixierte Tradition darüber, wie ein Herrscher redet: er redet von sich, wie die Götter reden würden. Es ist ein ‚Hofstil', der auf die Selbstdarstellung nur übertragen wird, nachdem er vorlängst in den beiden Weltreichen, dem ägyptischen und babylonischen, ausgebildet war; jeder kennt ihn aus dem alten Testament, wo Jehova zuweilen wie ein assyrischer Machthaber redet.[1]) In diesem Hofstil stehen nicht nur die Titulaturen, Vergleiche und Redensarten fest, sondern auch bestimmte Ideen über den König, die in dem Tatenbericht wiederkehren; sie betreffen seine Abstammung von den Göttern, machen ihn zum gotterlesenen Weltbeherrscher, behaupten den ewigen Bestand seines Hauses und erklären seine Taten als eine höhere Mission und seine Regierung für die Ursache jedweden Gedeihens. Eigentlich gibt es überhaupt keine Menschen außer dem König; dieser ist der einzige Vertreter des Volkes, das er beherrscht, oder, was hier dasselbe bedeutet, der Menschheit. Aber er ist das nicht, weil er das Volks- oder Menschentum in sich zusammenfaßte, so daß durch die Überhebung ein kraftvolles Selbstgefühl zustande käme, sondern es gibt eine solche steigernde Repräsentation nur deshalb, weil der mächtige

[1]) Über diesen Hofstiel und seine Einwirkung auf die Heils- und Unheils-Eschatologie handelt Gressmann in Bousset und Gunkel's Forsch. zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T., Heft 6 (1905) S. 250 ff. — Proben aus den ägypt. Liedern auf den König bei Erman, die äg. Lit. in Kult. Gegw. I 7, S. 35 vgl. z. B. auch in dem Leben des Sinuhe, bei Erman und Krebs, Aus d. Papyrus der kgl. Museen, S. 18 f.

König absolut über alle andern Erdenwesen aufragt, so daß er in seinem Wesen oder wenigstens in seinem Wirken nicht mehr Mensch ist, sondern in die Sphäre dessen, was dem Menschen übermächtig ist, also des Göttlichen, hineintritt. Entweder ist der Herrscher direkt Gott: so ist es, und zwar nach „uraltem Dogma", bei den Pharaonen, wo Generation für Generation der höchste Gott zu der jeweiligen Königin herniedersteigt, damit ein Thronfolger reinen göttlichen Blutes erzeugt werde.[1]) Oder seine göttliche Herkunft liegt weiter zurück und nur seine Macht empfängt er direkt von den Himmlischen, an deren Stelle er thront, abhängig von ihnen, aber ebenso machtherrlich wie sie gegenüber jedem andern Wesen — das ist der Typus dieser assyrischen Urkunden. Die Selbstverherrlichung gewinnt hier ihr ungeheuerliches Ansehen dadurch, daß sie das Ich weder als Gott noch als selbstbewußte Person nimmt, sondern auf etwas Trennendem basiert ist: die Kluft zwischen Mensch und Mensch zu dokumentieren, die durch das Faktum der Macht gegeben ist.

Die religiöse Färbung, die aus der traditionellen Behauptung einer göttlichen Mission herrührt, ist all diesen Ruhmesäußerungen eigen. Denn die Kriege, die der König zu seiner Herrlichkeit und Machtentfaltung führt, führt er zugleich für die Götter, deren Macht und Kult sich über die anderen Völker verbreiten will; ihnen gehören die Bauten, deren Errichtung er mit dem höchsten Stolz verzeichnet; und wenn er sich rühmt, verherrlicht er damit seine Götter.[2]) So sind auch Anrufe an sie nicht bloß eine Umrahmung, sondern die notwendige Basis des Tatenberichtes. Das erhöhte Selbstgefühl, das aus solchem Sichbeziehen auf ein anderes, das eigene Ich Überragendes kommt, behält aber immer eine Gegensätzlichkeit in sich, sofern es nur durch das Überspringen einer Kluft, nicht durch das Bewußtsein einer alles Menschliche durchdringenden Gemeinschaft mit dem Höheren, Göttlichen bewirkt wird; es hat seinen Schwerpunkt jenseits des eigenen Ich, es ist unfrei und bleibt belastet von der herrischen Gewalt der Götter, die es von außen an sich rafft: so hat es seine Kehrseite in einem knechtischen Sichniederwerfen. „Die ergrimmten Götter und erzürnten Göttinnen beruhigte ich durch Gewinsel und Bußpsalmen", heißt es einmal in der Annalen-Inschrift Assurbanipals. Man muß die demütige Selbsterniedrigung in den altbabylonischen Bußpsalmen, die mehrfach geschichtliche Situationen zu ihrem Hintergrund haben,[3]) sich gegenwärtig halten, um die feststehende

[1]) Erman, äg. Rel. S. 39 f. 70.
[2]) Vgl. G. Rawlinson, The five great Monarchies II p. 72 sq. Zitiert bei Maspero a. O. S. 352.
[3]) H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen (1885).

Darstellung, die die Könige von sich geben oder die in ihrem Namen gegeben wird, in ihrer realen Sphäre aufzufassen und sie nicht als Ausdruck einer kompakten ursprünglichen Selbstsicherheit mißzuverstehen. Die Selbstauffassung des politischen Menschen beginnt nicht mit solcher Selbstsicherheit und in sich gefestigtem Selbstgefühl — wie schwer haben die Herrscher das erworben! Etwas anderes ist das ursprüngliche Selbstgefühl des unpolitischen Tatmenschen, der auf seine eigene Kraft vertraut, wie es uns in der Heldendichtung der Frühzeit entgegentritt. Wir bemerkten schon, daß dort in gewissem Sinne die „natürliche" menschliche Haltung repräsentiert ist. Im Vergleich mit der dichterischen Selbstdarstellung der adligen Krieger oder Häuptlinge des heroischen Zeitalters gehören die blutrünstigen Tatenberichte der assyrischen Kriegsherren, die die Beherrscher großer Königreiche waren, nicht nur einer relativ späten Stufe sozialer Existenz an, sondern auch einer weniger primitiven Mentalität. Das muß man sich gegenwärtig halten bei dem Versuche, diese frühesten überlieferten Beispiele politischer Autobiographie zu würdigen. Obgleich sie von mächtigen Königen herrühren, sind sie nicht von jenem naiven Selbstbewußtsein erfüllt, das dem Tatmenschen ursprünglich eigen ist. Und weil dieses Darstellen einer schlechthinnigen Überlegenheit und zermalmenden Kraft nicht aus dem Vollgefühl eines ungebrochenen Selbstbewußtseins strömt, sondern nur einen Teil aus der Wirklichkeit herausnimmt, alles Störende, Nichtbezwungene ausschaltet, ist die Ausdrucksform dafür trotz der Bilderfülle ganz abstrakt.

Diese Dokumente beginnen um 1100 mit einem großen Eroberer, Tiglat-Pileser I; seine Aufzeichnung ist in der Umschrift 15 Druckseiten lang.[1]) Wie ein Refrain zieht sich hier durch den Bericht in siebenmaliger je nach den eben aufgeführten Taten verschiedener Abwandlung die Eigenschaftsherrlichkeit hindurch; „Tiglat-Pileser, der Tapfere, Starke, der erschließt die Bergespfade, unterwirft die Unbotmäßigen, hinwegfegt alle Trotzigen... der flammende Blitz, der mächtige Sturm der Schlacht... der Tapfere, Starke, der ein Zepter ohne gleichen hält." Eine Herzählung der Ahnen gehört zu den stehenden Ruhmesrubriken dieser Denkmäler. Der eine Affekt, der sie alle erfüllt, ist nicht Kampfes- und Siegeslust allein, sondern wildes Frohlocken über die schonungslose Vernichtung der Gegner: ein Sichfühlen und Sichdurchsetzen gegen andere Menschen, das so animalisch in späteren Epochen sich nicht mehr äußern konnte. Von seiner Selbstdar-

[1]) Dieser wie die anderen Texte nach der Übersetzung in der keilinschriftlichen Bibliothek, hrsg. von Eb. Schrader 1889 ff. Vgl. dazu die Übersetzungen in den Records of the past.

stellung redet der König selbst zum Schluß: „Den Ruhm meiner gewaltigen Kraft, den Sieg meiner Schlacht, die Unterwerfung der Feinde, welche Assur haßten, welche mir Anu und Ramman geschenkt hatten, schrieb ich in meine Gedenktafel und meine Gründungsurkunde und legte sie im Tempel Anus und Rammans, der großen Götter, meiner Herren, für ewige Zeiten nieder." Und mit einer in diesen Urkunden regelmäßig wiederkehrenden Wendung werden die nachkommenden Herrscher „für ewige Zeiten, in der Zukunft für immerdar" aufgefordert, für die Erhaltung dieser Urkunden zu sorgen und ein Fluch wird geschleudert gegen den, der sie zerstören oder auch nur an einem Ort, wo man sie nicht sehen könnte, aufspeichern wollte.

Der extremste Ausdruck solcher Selbstverherrlichung und der entsprechenden Brutalität im Verhalten gegen andere erscheint etwa zweieinhalb Jahrhunderte später, in den Annalen Assurnasirpals (885 bis 860). Nach der einleitenden Anrufung der Götter, deren Epitheta nach demselben Machtideal gebildet sind, hebt der Assyrer an: „Ich bin der König, ich bin der Herr, ich bin der Erhabene, der Große, der Starke, ich bin berühmt, bin Fürst, bin der Adlige, der Kriegsgewaltige, ich bin ein Löwe, ich bin ein jugendstarker Held: Assurnasirpal, der mächtige König, der König von Assur, der Berufene des (Gottes des Wachstums) Sin, der Günstling Anus, der Geliebte Rammans, des Mächtigsten der Götter; ich bin die unüberwindliche Waffe, welche das Land ihrer Feinde niederwirft, ich bin der König, stark im Kampf, der da verheert die Städte und Berglande, der erste im Streite, der König der vier Weltgegenden, der sein Joch legt über seine Feinde, zuschanden macht die Gesamtheit seiner Widersacher, der König aller Herrscher, aller Weltgegenden, eines jeglichen von ihnen, der König, der niederdrückt, was ihm unbotmäßig ist, der die Völkerscharen allesamt bezwingt. Das sind die Schicksalsbestimmungen, die aus dem Munde der großen Götter für mich kamen und sie haben es unwandelbar festgesetzt als mein Geschick. Gemäß dem Wunsche meines Herzens und den (flehenden) Aufhebungen meiner Hände blickte Istar, die Herrin, die mein Priestertum liebt, mit Gunst auf mich und richtete ihr Herz auf Schlacht und Kampf..." Den Schrecken seiner Macht über das Land verbreiten, über die Feinde in der Schlacht herfahren wie der Gott der Überschwemmung, Verderben niederregnen, eine Stadt einnehmen wie ein Schwarm von Raubvögeln, der über sie herfällt — das sind einige der üblichen Wendungen; und sie werden auch bei tatsächlich geringfügigen Aktionen[1]) verwandt. Das Wühlen im Blute erhält seine Ergänzung in der Lust am Prunk der

[1]) Vgl. Maspero a. a. O. S. 430 und Sayce in Records of the Past, N. S. II 132.

Beute, die im einzelnen ausführlich vorgeführt wird, Gold und Silber, kostbares Holz und Elfenbein, buntgewirkte Gewänder, Purpur hell und dunkel. Die Henkerphantasie ist doch am differenziertesten ausgebildet. „Ich nahm sie lebendig gefangen und spießte sie auf Pfähle", „ich färbte mit ihrem Blut den Berg wie Wolle", „vielen zog ich die Haut ab und belegte damit die Mauern", „einen Pfeiler von noch lebenden Rümpfen und einen Pfeiler von Köpfen baute ich auf. Und in der Mitte hing ich ihre Köpfe auf Weinstöcken nahe der Stadt auf" u. dgl. m. Auch hier wieder wird die Vorsorge für das ewige Gedächtnis der eigenen Person mit besonderer Genugtuung hervorgehoben, mehrmals ist die Rede von Gedenktafeln und Inschriften, sechsmal von Statuen, die der König sich in einem seiner Paläste, in dem Palast oder der Residenzstadt eines tributpflichtig gemachten Fürsten, oder an einer Quellgrotte, vor der schon die Denkmäler zweier seiner Vorfahren standen, errichtet hat: „Ich fertigte ein kolossales Bild meiner königlichen Person, meine Macht und Erhabenheit schrieb ich darauf." Wie die Götter, deren er sich rühmt, sagt der König von sich: „Über den Ruinen erstrahlt mein Angesicht; im Dienste meines Zornes finde ich meine Befriedigung."[1])

In den späteren Dokumenten beschwert sich mit friedlicheren Dingen das Kolossalitäts-Ideal. Die Prachtbauten, Kunstwerke wie die „schreckenvollen" Löwen- und Stierkolosse, volkswirtschaftliche Unternehmungen, unerhört große Bewässerungsanlagen u. dgl. liefern der Äußerung des Selbstgefühls einen breiteren Stoff. Die assyrischen Herrscher folgten hierin dem Vorbild der babylonischen Könige. Diese liebten es seit alters, sich als ideale Friedensfürsten darzustellen. In ihren Inschriften läßt sich diese Tendenz bis ins dritte Jahrtausend v. Chr. zurückverfolgen: sie erwähnen ihre Kriegstaten nicht, während sie sich rühmen, prächtige Tempelbauten zu Ehren der Götter errichtet und kostbare Weihgeschenke dargebracht zu haben.[2]) Ein Beispiel für die Übernahme des babylonischen Ideals durch die assyrischen Herrscher gibt der Tatenbericht Assurbanipals, der das bedeutendste Dokument dieser Art aus dem goldenen Zeitalter der assyrischen Kultur ist. Sardanapal, wie der Herrscher gewöhnlich genannt wird, regierte über vierzig Jahre (696—626), lang genug, um noch den Beginn des Verfalls seines Reichs zu erleben. Es mag sein, daß bei ihm die Ich-Erzählung nicht bloße Stilform ist, sondern er selber seine Annalen verfaßt hat. Er erzählt darin auch von seiner Erziehung und

[1]) Vgl. Maspero a. O. S. 430.
[2]) E. Unger, Altoriental. Könige als Kulturbringer. Forschungen u. Fortschritte IX, Nr. 17 (Berlin 1933).

betont dabei, daß er nicht nur in Kriegskünsten unterrichtet wurde, sondern sich auch die Weisheiten Nabûs — das ist der Priestergott, der das Schicksalsbuch führt — angeeignet und die Schreibkunst von allen Kunstverständigen, so viele es deren gab, vollkommen erlernt habe. Diese Kunst umfaßt beides: literarische Komposition und die Technik der Keilschrift.[1]) Vor Beginn seines Feldzugberichts rühmt er sich, wie das im Hofstil angebracht war, der Fruchtbarkeitsfülle, die die Götter mit seiner Thronbesteigung dem Lande schenkten: „Während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab, stürzte reicher Segen nieder"; das Getreide 5 Ellen hoch, die Ähren $^5/_6$ Ellen lang usf. Herrschertugenden, wie Gerechtigkeit, Fürsorge für die Landeswohlfahrt, auch edler Sinn erscheinen mehrfach unter den behaupteten Eigenschaften; auch heißt es etwa einmal: „Ich, der Weitherzige, der nicht auf Rache sinnt, der Sünden tilgt..."[2]) Für die Affekte tritt neben den bildlichen Formeln nun auch der eigentliche Ausdruck hervor, in der gleichförmigen Richtung der Darstellung, die den Menschen immer nur in der höchsten Steigerung des Gefühls sehen läßt: Zorn, Wut, Furcht, strahlende Freude und Jubel, aber auch Zerknirschung. In seinem Alter traten die Mächte der Zerstörung, die trotz allen äußeren Ansehens von Macht und Glanz schon im Reich am Werk waren, offen zu Tage. Er selbst wurde von einer geheimnisvollen Krankheit befallen und gab der Verzweiflung, die ihn überwältigte, Ausdruck. Hier stoßen wir inmitten dieser schauerlichen Tatenberichte auf ein menschliches Dokument, das den Geisteszustand eines assyrischen Despoten enthüllt, der seine Zuflucht zur Religion nimmt, ohne doch Kraft aus ihr zu schöpfen: „Die Vorschriften für die Toten-Speiseopfer und das Wasserspenden für die Manen der Könige, meiner Vorgänger, welche man abgeschafft hatte, führte ich wieder ein. Gott und Menschen, den Toten und den Lebendigen tat ich Gutes. Warum sind Krankheit, Herzweh, Drangsal und Verderben an mich gebunden? Im Lande weicht Kampf, im Hause Zwietracht nicht von meiner Seite. Verstörtheit, böse Rede sind beständig gegen mich gerichtet. Mißmut des Herzens und Krankheit des Leibes hat meine Gestalt gebeugt. Unter Ach und Wehe verbringe ich meine Tage. Am Tage des Stadtgottes, am Tage des Festes bin ich verstört. Der Tod ist im Begriffe, mir ein Ende zu bereiten, ich werde bedrängt. Unter Not und Kummer vertrauere ich Tag und Nacht. Ich seufze: O Gott! dem, der dich nicht fürchtet, gib es! Ich aber will dein Licht sehen. Bis wie lange wirst du mir, o Gott, dies antun? Wie einer, der Gott

[1]) Cf. Cambridge Ancient History III, 88.
[2]) Keilinschr. Bibl. I. 141 f.

und die Göttin nicht fürchtet, werde ich behandelt."[1]) — An dieses Dokument schließt sich ein Selbstzeugnis, das uns von Nebukadnezar überliefert ist (um 600 v. Chr.). Da erscheinen in den Gebeten, die herkömmlicher Weise den Tatenbericht umrahmen, auch einfachere und wirklich empfundene Äußerungen der Gottesfurcht, so daß man von ihm hat sagen können, daß er darin „einen Teil seines innersten Wesens enthülle."[2])

Als nach dem Fall des assyrischen Reichs die Meder und Perser zur Vorherrschaft in der Mittelmeerwelt gelangten, blieb der alte Brauch der monumentalen, religiös verkleideten Selbstverherrlichung des Königs bestehen, aber erhielt einen neuen Gehalt. Die traditionelle Form konnte derart behandelt werden, daß sie uns den unmittelbaren und starken Eindruck einer Persönlichkeit vermittelt: das bezeugt der Tatenbericht des Darius, des großen Achämeniden. Hier liegt die entscheidende Wendung vor Augen, in der das Machtbewußtsein sich versittlicht: das Ethos der persischen Religion gibt dem Hoheitsgefühl, das auf große Worte gestimmt ist, auch die innere Festigkeit, und die überlieferte Form kann dem Menschen dienen, sich lapidar und doch persönlich darzustellen.

Darius hat bald nach der Befestigung seiner Herrschaft, nach der Beseitigung des Usurpators Gaumata und nach der Beendigung der schweren Aufstände, die eine Neubegründung der persischen Weltherrschaft bedeutete (519), sich das berühmte Denkmal am Berge Behistan gesetzt: an der geglätteten Felsenwand des Berges, der über der alten Heerstraße, die von Babylon nach dem Osten führte, fünfhundert Meter hoch steil emporsteigt, im Herzen seines Reichs, in der persischen Muttersprache und dazu in susischer und babylonischer Übersetzung, daß jedermann seine Worte verstünde, ließ er die große Inschrift anbringen hundert Meter hoch über der Ebene; darüber war er selbst zu sehen, wie er dem Gaumata den Fuß auf den Leib setzt und die gefangenen Usurpatoren gefesselt vor sich hat; das Ganze wurde gekrönt von dem Bild Ahuramazdas, des Gottes, auf dessen Gnade alle Taten des Königs, aber nun in einer aufs Sittliche gestellten Abhängigkeit, bezogen sind. „Ich bin Darius, der große König, der König der Könige, König in Persien, König der Länder, Sohn des Hystaspes, Enkel des Arrames, der Achämenide", so beginnt auch er

[1]) M. Streck: Assurbanipal u. die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Ninivehs (in: Vorderasiat. Bibl. 7, 1916) II. Tl. S. 252.

[2]) F. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens (1885) S. 765 f. Vgl. die große Steinplatten-Inschrift, K. Bibl. III 2 S. II ff. — Vgl. auch die 'letzten Worte Davids' 2 Sam. XXIII u. dazu H. Gunkel a. O. S. 61.

und geht die 9 Herrschergenerationen seiner Ahnen durch. Aber statt der schwellenden Redefülle der assyrischen Historiographie ist hier die solide Einfachheit einer noch ungelenken Sprache, die in blockartigen Hauptsätzen mit direkten Reden und dem ständigen Beginn: „Und der König Darius spricht" das Sachliche vorbringt. Die Inschrift gibt zunächst eine Aufzählung der nunmehr wieder botmäßig gemachten Länder. Dann merkt man, wie das Herrscherbewußtsein und das Gefühl der Machtvollkommenheit sich in einem Ausdruck sammeln will und dabei die reale Anschauung der Hauptmomente, aus denen es sich zusammensetzt, vor Augen steht: „Diese Länder, sie leisteten mir Dienste, Tribute... Was ich ihnen sagte, bei Tag oder Nacht, taten sie... In diesen Ländern bewahrte ich den, der mir freundlich, strafte ich den, der mir feindlich. Ahuramazda gewährte mir die Herrschaft, gab mir Hilfe..." Die Aufführung seiner Taten, der Niederwerfung der Usurpatoren, die mit charakteristischem Wort als „Lügner" gebrandmarkt werden, — Wahrhaftigkeit und moralische Rechtschaffenheit sind für das Zoroastertum gleichbedeutend — bildet den Hauptteil. Die formelhaft wiederkehrenden politischen Wendungen, die nur das Gleichmäßige an den Ereignissen fassen, Empörung, Unterjochung usf., suchen aber auch nur, ohne aufgesetzte Bilder, mit zupackender Wiedergabe der direkten Willensäußerungen, dies rein Faktische. Als der Herrscher, der mit göttlicher Gnade und Hilfe Ordnung und Wohlstand schafft und alte gesicherte Zustände wieder zurückführt, stellt Darius sich dar. Zum Schluß faßt er sein sittlich religiöses Herrscher-Bewußtsein zusammen, zugleich darauf bedacht, es seinen Nachfolgern auf dem persischen Königsthron einzuschärfen: „Diese Länder, welche abfielen, die Lüge machte sie abtrünnig. Und darauf gab sie Ahuramazda in meine Hand. Wie ich wollte, so tat ich ihnen. Du, der du später sein wirst, vor Lüge hüte dich sehr! einen Mann, der lügt, den bestrafe streng, wenn deine Rede ist: mein Land soll unversehrt sein." Er selbst versichert die Wahrhaftigkeit seines Tatenberichts: „Du sollst das glauben und nicht für Lüge halten. Von den früheren Königen, solange sie waren, wurde nichts diesem Ähnliches getan, wie ich in jeder Weise durch die Gnade Ahuramazdas tat. Glaube es so, wie ich getan habe... Deswegen brachte mir Ahuramazda Hilfe, weil ich nicht feindselig war und kein Lügner und kein Gewalttäter, weder ich noch mein Geschlecht; nach dem Gesetze herrschte ich, weder Unrecht noch Gewalt übte ich. Einen Mann, der meinem Haus beistand, bewahrte ich, den, der schadete, schlug ich. Unrecht habe ich keinem getan." Und er führt nicht

nur die Namen der Empörer auf, sondern auch die der Getreuen: „Diese Männer halfen mir, bis ich den Magier, der sagte: ‚Ich bin Bardiya, des Kyros Sohn', tötete... Du, der du nach mir König sein wirst, diese Männer bewahre!"

Die Entwicklung des Tatenberichtes im mittleren Orient läßt sich in jener Zeit noch nach einer anderen Richtung hin verfolgen. Neben den Herrschern erscheinen jetzt auch andere geschichtliche Persönlichkeiten mit Selbstdarstellungen, die die charakteristische Verbindung des politischen Motivs mit der religiösen Einstellung zeigen. Ein Zeugnis für diese weitere Verbreitung des Tatenberichts findet sich in den historischen Büchern des Alten Testaments, in der Chronik, die die Perserzeit der jüdischen Geschichte behandelt und als das Buch Esra, oder auch Esra und Nehemia, in dem Kanon der Schriften überliefert ist. Der anonyme Chronist läßt die Ereignisse, von denen er zu berichten hat, — den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem und die neue, exklusive Organisation der aus dem babylonischen Exil zurückgekehrten Gemeinde, die Einrichtung des öffentlichen, spezifisch jüdischen Gottesdienstes und die Wiederbefestigung der heiligen Stadt, deren Mauern und Tore zerstört waren, — zu einem großen Teil von den führenden Männern, Esra und Nehemia, selber in der Form der Ich-Erzählung darstellen. Er konnte dazu persönliche Erinnerungen von Nehemia, und vielleicht auch von Esra, benutzen.

Von Esra, dem religiösen Reformer, dem die Verkündung eines neuen „Buch der Gesetze Moses'" zugeschrieben wird, hören wir aus seinem eigenen Munde, wie er von dem persischen Herrscher begünstigt, von Babylon nach Jerusalem zog, mit einem Gefolge von Priestern oder Leviten und mit den Tempelgeschenken von Gold und Silber, die sie aus dem Exil mitbrachten. Die Erzählung dieser Vorgänge beginnt mit einem Dankgebet: „Gepriesen sei der Herr, der Gott unserer Väter, der dem König den Entschluß gegeben hat, das Haus des Herrn in Jerusalem zu verherrlichen, und der mich Gnade bei dem Könige hat finden lassen, ... so daß ich, weil die Hand des Herrn, meines Gottes, hilfreich über mir waltete, den Mut gewann, Familienhäupter aus Israel um mich zu versammeln, damit sie mit mir nach Jerusalem hinaufzögen." (Esra 7, 27—28). In einem anderen charakteristischen Stück ist der Kampf gegen die Vermischung des auserwählten Volkes mit der einheimischen, heidnischen Bevölkerung behandelt. Diese politisch-religiöse Angelegenheit ist in persönlicher Form gegeben als „Esras Bestürzung und Kummer", als er von dem um sich greifenden Übel der Mischehen erfuhr: „Ich zerriß mir das Unterkleid und das Obergewand, raufte mir das Haupthaar

und den Bart aus und setzte mich tief erschüttert nieder. Da versammelten sich um mich alle, die in Angst waren vor den Drohungen des Gottes Israels, wegen der Treulosigkeit der aus der Gefangenschaft Zurückgekehrten; ich aber saß tief erschüttert da bis zum Abendopfer. Um die Zeit des Abendopfers aber erhob ich mich von meiner Selbstdemütigung, wobei ich mein Untergewand und Oberkleid zerrissen hatte, warf mich auf meine Kniee nieder, breitete meine Hände zu dem Herrn, meinem Gott, aus und betete: ‚Mein Gott! Ich schäme mich und erröte, mein Angesicht zu Dir, mein Gott, zu erheben; denn unsere Missetaten sind uns über das Haupt gewachsen, und unsere Schuld ist groß geworden bis an den Himmel.'" (Esra 9, 3—6). Es folgt ein neun Verse langes Bußgebet im Namen der schuldigen Gemeinde.

Von Nehemias Memoiren sind größere Bruchstücke in der Chronik erhalten (Nehemia I—VII. XII 31 und 32. XIII 4—31). Sie haben einen mehr weltlichen Charakter, entsprechend der politischen Stellung ihres Verfassers: Nehemia, der aus einem vornehmen jüdischen Geschlecht stammte, bekleidete unter Ataxerxes I. ein höheres Amt am persischen Hof und benutzte seine Stellung, um der bedrängten jüdischen Gemeinde in Palästina Hilfe zu bringen. Die Memoiren beginnen mit einer Szene bei der königlichen Hoftafel im Schlosse zu Susa, wo er, durch die Kunde von der üblen Lage der Gemeinde aufgestört, den Herrscher mit einem Kniefall bat, ihn nach Jerusalem zu entsenden (445 v. Chr.). Er hat dann dort über ein Jahrzehnt seines Amtes als Gouverneur gewaltet. In seinem Berichte über diese Wirksamkeit nimmt die Wiederherstellung der Mauern Jerusalems den breitesten Raum ein. Es war das „ihm von Gott eingegebene" Werk — ein Gemeinschaftswerk, an dem sich alle Stände beteiligten, und das er selbst in militärischer Weise organisierte, um den Drohungen und Intrigen auswärtiger und innerer Feinde zu begegnen. Ein weiteres Thema bildet das, was man mit den Worten eines Fachgelehrten als „die nationalpolitische Organisation der Tempelgemeinde" bezeichnen mag. Auch hier wieder spielt der Kampf gegen die Mischehen eine große Rolle neben der hierarchischen Ordnung der Priesterschaft und der Sabbatheiligung.

Darüber hinaus berichtet Nehemia von seinen ökonomischen Reform-Maßregeln, die so radikal waren, daß man sie mit der sozialen Gesetzgebung Solons, des Gründers der attischen Demokratie, vergleichen möchte. Er verweilt bei den Klagen der Armen, die infolge der Gier der reichen, regierenden Klasse in eine Art Schuldknechtschaft geraten waren: „Da geriet ich in heftigen Zorn, als ich ihre lauten Klagen und

diese Reden vernahm. Als ich dann mit mir zu Rate gegangen war, machte ich den Vornehmen und den Vorstehern Vorwürfe, indem ich zu ihnen sagte: ‚Wucher treibt ihr, ein jeder mit seines Volkes Genossen.' Dann veranstaltete ich eine große Volksversammlung gegen sie und sagte zu ihnen: ‚Wir haben unsere jüdischen Volksgenossen, die an Heiden verkauft waren, soweit es uns möglich war, losgekauft, und ihr wollt nun gar eure eigenen Volksgenossen verkaufen, so daß sie sich an uns verkaufen müssen?' Darauf schwiegen sie und konnten keine Antwort finden." (Nehemia V 6—8). Sein Appell an ihr soziales und religiöses Gewissen hatte Erfolg. In der Versammlung wurde ein allgemeiner Schulden-Erlaß beschlossen. Was seine eigene Person anlangt, so rühmt er die Uneigennützigkeit und den Großmut seiner Amtsführung. „Außerdem habe ich mit meinen Amtsgenossen von dem Tage an, da der König mich zu ihrem Statthalter im Lande Juda bestellt hatte, d. h. vom 20. bis 32. Jahre der Regierung des Königs Artaxerxes, zwölf Jahre keinen Anspruch auf das Einkommen des Statthalters gemacht, während die früheren Statthalter, meine Vorgänger, dem Volke schwer zur Last gefallen waren; denn sie hatten sich für Speise und Trank täglich 40 Schekel Silber von ihnen geben lassen, und auch ihre Dienerschaft hatte über das Volk willkürlich geschaltet. Ich dagegen habe aus Furcht vor Gott nicht so gehandelt. Auch bei diesem Mauerbau habe ich mit Hand angelegt, ohne daß wir Grundbesitz erworben hatten; und meine ganze Dienerschaft ist dort zur Arbeit am Mauerbau versammelt gewesen. Dazu aßen die Juden, sowohl die Vorsteher, 150 Mann, als auch die, welche aus den umwohnenden heidnischen Völkern zu uns kamen, an meinem Tische; und was täglich zubereitet wurde, nämlich ein Rind, sechs ausgesuchte Stück Kleinvieh, sowie Geflügel, das wurde auf meine Kosten zubereitet; außerdem alle 10 Tage allerlei Wein in Menge. Trotzdem habe ich das Einkommen des Statthalters nicht beansprucht, weil der Frondienst schwer auf diesem Volke lastete." Dieser Passus (V 14—18) endet mit einem Gebet: „Gedenke, mein Gott, mir zum Segen alles dessen, was ich für dieses Volk getan habe!"

Kurze Gebete und Anrufungen dieser Art kehren in Nehemias Erzählung mehrfach wieder; diese macht daher stellenweise den Eindruck mehr eines Tagebuches als von Memoiren, die auf die Vergangenheit zurückblicken. So spricht er z. B. aus der gegenwärtigen Situation heraus, wenn er Gott anruft, nachdem er von dem Übermute der Feinde, der Ammoniter und Araber erzählt hat, die zu Anfang nur Spott für sein Unternehmen hatten, überzeugt, daß es mißlingen werde: „Höre, unser Gott, wie wir zum Spott geworden sind! Laß ihre Schmähungen auf

ihr Haupt zurückfallen und gib sie der Plünderung preis in einem Lande, wo man sie in Gefangenschaft hält! Decke ihre Verschuldung nicht zu und laß ihre Sünde vor deinem Angesicht nicht ausgetilgt werden! Denn sie haben durch kränkende Reden gegen die Bauenden Ärgernis erregt" (III 36—37). Im ganzen entspricht doch die Verbindung von Gebet und genauer sachlicher Darstellung der historischen Fakten dem bekannten Typus des Tatenberichtes, den wir bis zu Darius' großer Inschrift verfolgten. Das für diesen Typus charakteristische Motiv der Verewigung des eigenen Namens und der im Dienste der Götter, und dank ihrer Gnade, vollbrachten Taten kehrt hier wieder, wenn auch umgewandelt durch die national jüdische Religion, so daß sowohl die Gesetzesfrömmigkeit zum Ausdruck kommt, wie der persönliche Bezug des Individuums auf den lohnenden und strafenden Richter im Himmel. Wie Nehemia den Bericht über sein Reformwerk abschließt (XII 14. 22. 31): „Gedenke mir dies, mein Gott, und laß die Wohltaten, die ich dem Hause meines Gottes und seiner Dienerschaft erwiesen habe, nicht in Vergessenheit geraten."

3.

Bei Darius stand hinter der Ichform, in der die Darstellung gehalten ist, eine wirkliche Persönlichkeit; man spürt, daß die Worte auf den König zurückgehn. In der Regel war doch die Ichrede in den Königs-Inschriften nur eine höfische Stilform: die herrscherliche Absolutheit wäre durch eine indirekte Redeform, bei der sie zum Objekt würde, lädiert worden.[1]) Auch in den Grab-Biographien wird das Ich oft genug nichts anderes als hergebrachte Stilform gewesen sein. In anderer Weise trieben die praktisch-religiösen Zwecke einer Einwirkung auf das Schicksal des Toten die Ichform hervor. So erscheint die Selbsterzählung von vorn herein nicht an die wirkliche Autobiographie gebunden. Andererseits zeigen die memoiren-artigen Stücke, die sich in den historischen Büchern des Alten Testamentes finden, daß der Chronist die Form der Ich-Erzählung in freier Weise, ungehemmt durch die Rücksicht auf die Echtheit der Dokumente behandelte. So läßt er z. B. Nehemia am Beginn seiner Erzählung, wo er seinen Schmerz über die schimpfliche Lage seiner Volksgenossen in Jerusalem schildert, ein Gebet mitteilen, in dem er Jehovah anrief, sich des Volkes zu erbarmen; dieses lange Gebet (Nehemia I 5—11) ist offenbar eine Komposition des Chronisten, der dem Selbstbiographen die Kernsätze von Gebeten aus dem Deute-

[1]) In Ägypten ist es Sitte, „aus Respekt vor dem König von ihm nur unbestimmt ('man') zu sprechen oder ihn durch Ausdrücke wie 'Palast' usw. zu bezeichnen": Erman, Aus den Papyrus a. O. S. 60 Anm. 2.

ronomium, das Bekenntnis der Sünde, d. h. der Mißachtung von Gottes Gebot, und des Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit, in den Mund legte. Oder um ein weiteres Beispiel zu geben, die gleichfalls in der Ich-Form gegebene Schilderung des feierlichen Umzugs bei der Einweihung der Mauern ist so in hierarchischem Stil ausgeschmückt, daß (mit den Worten eines Fachmanns) „Nehemias eigene schlichte, gradlinige Erzählung hoffnungslos verloren erscheint." Vollends die Memoiren Esras sind so gefälscht worden, daß ein moderner Kritiker sie für eine reine Erdichtung des Chronisten erklären konnte, der die Ich-Erzählung in bewußter Nachahmung von Nehemias Werk hergestellt habe und von dem in Wirklichkeit Esras Gestalt herrühre.[1]) So erhebt sich allgemein die Frage nach dem Verhältnis der Ich-Erzählung einerseits zur Autobiographie und anderseits zur Dichtung. Auch hierüber gibt uns das altägyptische Schrifttum einige Aufklärung.

In der reinen Poesie, die nichts will als erzählen, ist die Ich-Erzählung seit alters eingebürgert. Sie war in der klassischen ägyptischen Literatur so beliebt, daß sie in zwei von sechs aus dieser Zeit um 2000 erhaltenen Geschichten auftritt.[2]) Und diese beiden Fälle haben eine verschiedene Bedeutung. Das eine Mal ist es eine Kunstdichtung,[3]) die so berühmt war, daß sie durch das ganze Jahrtausend des Mittleren Reiches hindurch immer wieder abgeschrieben wurde. Es ist eine Geschichte in Versen, bei der es dem Verfasser wesentlich um seinen eleganten Stil, zumal in Briefen und Reden, zu tun ist, die sich aber in den erzählenden Partien nahe der Wirklichkeit hält und auch einen biographischen Charakter hat, wenn sie den Helden auch nicht von der Jugend an begleitet, sondern mit einer Katastrophe einsetzt. Ein als hoher Würdenträger eingesetzter Ägypter namens Sinuhe — wahrscheinlich keine erdichtete, sondern eine historische Person — ist beim Thronwechsel aus irgendwelcher orientalischen Knechtesfurcht in die Verbannung gegangen, ist im Ausland ein mächtiger Häuptling geworden und erzählt nun, wieder heimberufen, seine Abenteuer, seine Wanderung durch die Wüste, sein Zusammentreffen mit den Beduinen, sein Wohlergehen und Ansehen bei einem Scheich von Palästina; es sind dieselben Lebenskategorien wie in den Grab-Biographien, nur reizvoll durch das palästinische Nomaden-Milieu, und die imposante Schilderung eines Zweikampfs mit dem

[1]) Ch. C. Torrey, Ezra Studies, Chicago 1910. L. W. Batten, A critical commentary on the works of Ezra and Nehemia, Edinburgh 1913.

[2]) Vgl. A. Erman, Ägypten u. äg. Leben S. 494.

[3]) Das Leben des Sinuhe übers. von Erman, Aus den Papyrus usf. S. 14—29. Der Anfang des Gedichts steht bei Gardiner, Eine neue Handschr. des Sinuhe-Gedichts. S.-B. Berl. Ak. Wiss. 1907. S. 146.

stärksten Helden des Landes, den Sinuhe besiegt, kommt noch dazu. Sein Leben im Exil war vom Glück begünstigt, aber den Alternden ergriff die Sorge um sein Grab, und er folgte deshalb dem Ruf, nach Ägypten zurückzukehren. Das führt zu dem umständlichen Hauptteil des Gedichts: mit allen Formalitäten der Rückberufung und Begnadigung berichtet Sinuhe von seiner Heimkehr. Das glückliche Ende der Geschichte ist die Errichtung und ausgiebige Versorgung seiner Grabeswohnung samt seiner Porträtstatue aus königlichen Mitteln.

Eingeführt ist die Icherzählung hier wie in den Grab-Inschriften durch Angabe der gegenwärtigen Titulatur Sinuhes, des Helden des Gedichtes, die ihn als Person von sehr hohem Rang ausweist: „Der Fürst und Graf, der Verwalter der Bezirke des Königs in den Ländern der Fremden, der wirkliche Bekannte des Königs, den er liebt, der Gefolgsmann Sinuhe. Er sagt: Ich war ein Diener, der seinen Herrn begleitete, ein Sklave des Harems des Königs (bei?) der Prinzessin, der an Gunst großen ..." Einige moderne Historiker neigen dazu, das „Leben Sinuhes" als wirkliche Memoiren anzusehen. Eine solche täuschende Ähnlichkeit der Dichtung mit der Selbstbiographie ist nicht nur wie hier beim Roman zu beobachten, sondern auch in einem berühmten alten Stück einer anderen ägyptischen Literaturgattung, in der die Ichform herkömmlich war: der Gattung der Lehren der Lebensklugheit, die bei verschiedenen Völkern des Ostens als Anfang einer Weisheitsliteratur erscheinen und bei den Ägyptern einen festen Namen — ‚Unterweisungen' — und einen festen Stil haben: ein berühmter Weiser tritt auf und gibt seinem Sohn Lebenslehren. Das klassische Werk dieser Art, gleichfalls in Versen geschrieben, die Unterweisung des weisen Königs Amen-em-het I.[1]) (um 2000) enthält nun neben den Lehren auch autobiographische Partien: der König schildert seinem Sohn, den er zum Mitregenten hatte annehmen müssen, in romanhaft anmutender Weise, wie ihn seine eigenen Leute verrieten, und führt dann im weiteren auch seine vorbildlichen Taten auf, mit der bekannten Ruhmredigkeit: seine Kriegserfolge, Jagden, Palastbau, Schriftenkunde, das Gedeihen des Landes und beim ganzen Volk ein sorgloses Genießen als ein vom König geschaffener Segen. Auch hier ist die Autorschaft des in erster Person redenden Helden nicht absolut auszuschließen, wenn sie auch unwahrscheinlich ist.[2])

---

[1]) Bei Erman, Aus den Papyrus etc. S. 43—46; äg. Lit. a. O. S. 32

[2]) Zu Erman a. O. vgl. z. B. Gr. von Schlack, die Unterw. des Kg. A. I. Paris 1883/4. S. 21: „Es wird wohl nichts anderes übrig bleiben, als dem Zeugnis der Papyri zu glauben, nach welchem Amen-em-het I der Verfasser war."

Aus der Epoche des sogenannten Neuen Reiches, das ungefähr 900 Jahre dauerte, ist eine Prosaerzählung in Ich-Form aus der Mitte dieser Periode (ungefähr 1100) erhalten. Viele Ägyptologen betrachten sie als eine fingierte Reiseerzählung, dem Leben Sinuhes vergleichbar, aber sie ist möglicherweise der offizielle Bericht einer diplomatischen Mission. Es ist die Geschichte von Wen-Amon.[1]) Ein Priester dieses Namens vom Amon-Tempel in Theben berichtet von einer Gesandtschaft zum Herrscher von Byblus in Syrien, die er auf Befehl des Hohen Priesters Hrihôr, des damaligen Beherrschers Oberägyptens, unternahm, um, altem Brauche gemäß, Cedernholz zu holen für die heilige Barke Amons zur Prozessionsfahrt auf dem Tempelsee von Theben. Dieses Dokument ist von besonderem historischen Interesse, da es den damaligen Verfall der Machtstellung Ägyptens beleuchtet. Wen-Amon erzählt, daß Zakar-Baal, der Fürst von Byblus, ihn überhaupt nicht empfangen wollte, vielmehr ihm befehlen ließ, sich schleunigst wieder davon zu machen. Da griff Gott Amon, dessen Bild der Gesandte mitgebracht hatte, selber ein. Er ließ bei einer Opferfeier, die der Fürst abhielt, einen von seinen Edelknaben in Verzückung geraten und den Ruf ausstoßen: „Bringe das Götterbild herauf! Bringe den Gesandten des Amon, der es besitzt! Entlasse ihn! Erlaube ihm abzureisen!" Dies ist das früheste uns bekannte Beispiel palästinensischer politischer Prophezeiung. Es folgt eine diplomatische Szene: der Gesandte beschreibt die Audienz, die ihm nunmehr der syrische Fürst in seiner Burg an der Meeresküste gewährte: „Ich sah ihn in der oberen Halle mit dem Rücken gegen ein Fenster sitzen, während die Wogen des großen Meeres von Syrien hinter ihm heranbrausten." Ähnlich lebendig ist die Beschreibung der Verhandlungen in Rede und Antwort. Der Fürst war bereit, „Amons Befehl" auszuführen, aber nicht als Befehl des ägyptischen Herrschers, sondern nur als ein Handelsgeschäft, für einen guten Preis. „... Ich, ich bin nicht dein Diener, und ich bin ebensowenig der Diener deines Auftraggebers. Brülle ich zum Libanonwalde, so öffnet sich der Himmel und die Bäume liegen hier an der Küste des Meeres..."

Während er mit seiner Macht prahlt, anerkennt er doch die Überlegenheit der alten ägyptischen Kultur. Insofern pflichtet er dem Gesandten Amons, der die Größe seines Gottes verherrlicht, bei: „Ich meine Amon, der alle Reiche errichtet hat, hat zuerst das ägyptische Reich errichtet, aus dem du kommst. Ist nicht alles Handwerk und alle

[1]) G. Roeder, Altägypt. Erzählungen und Märchen 1927 S. 74 ff. A. Erman, Eine Reise nach Phönikien im XI. Jahrh. (Papyrus aus der 21. Dynastie) Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde Bd. 38 (1900) S. 1 ff. — Maspero und Wiedemann halten diese Geschichte für einen Reiseroman.

Kunst von ihm ausgegangen, um schließlich bis zu meiner Burg zu gelangen? Warum muß man dann aber so kläglich umherreisen, wie man es dich tun läßt?" In der schließlich erreichten Übereinkunft spielt der Preis des kostbaren Holzes eine größere Rolle als das Bild Amons, das als göttliches Geschenk angesehen wird, das „Leben und Gesundheit" verleiht. Wen-Amon nennt die genaen Zahlen des Kaufpreises; wieviel Gold- und Silbervasen er dafür gab, wieviel Rollen Tauwerk, wieviel Linsen, Fisch usw. Derartige Angaben kehren in der Erzählung immer wieder. Ebenso genau ist das Reise-Itinerar. Insofern kann das Dokument, obwohl es hohe literarische Ansprüche macht, als ein wirklicher Gesandtschaftsbericht angesehen werden und ist dann der erste seiner Art, der uns bekannt ist. Zugleich begegnet uns hier, merkwürdig in so alter Zeit, ein ausdrückliches Zeugnis für das Bewußtsein des Autors um die Motive, die der Aufzeichnung von Denkwürdigkeiten zugrunde liegen. Wen-Amon erzählt, wie er den Fürsten von Byblus für sich zu gewinnen suchte, indem er ihn auf die einmalige Gelegenheit hinwies, die sich ihm jetzt öffnete: „Willst du dir nicht zu deinem Ergötzen einen Denkstein machen lassen, auf dem du sagst: ‚Amon-Re, der König der Götter, schickte mir den Amon-des-Weges, seinen heiligen Boten, samt dem Wen-Amon, seinem menschlichen Boten, wegen der Balken der großen heiligen Barke des Amon-Re, des Königs der Götter. Ich habe sie gefällt und verladen. Ich habe ihn mit meinen Schiffen und meiner Mannschaft versehen und habe ihn nach Ägypten gelangen lassen, um mir zehntausend Lebensjahre über mein Schicksals-Lebensende hinaus von Amon zu erflehen.' Geschieht es dann zu anderer Zeit, daß ein Bote aus dem Lande Ägyptens kommt, der schriftkundig ist, so wird er deinen Namen auf dem Denkstein lesen, und du wirst das Wasser des Lebens empfangen, wie die Götter es tun, die hier sind."

Denkwürdige Dinge durch die Schrift zu verewigen und so auch für die eigene Person unsterblichen Ruhm zu gewinnen, dies Motiv bestimmt auch den Autor selbst. Er gibt in seiner Schrift nicht bloß einen Gesandtschaftsbericht, sondern schildert auch seine Reise-Abenteuer. So erzählt er, wie er bei seiner Ankunft im Hafen von Dor ausgeraubt wurde, vergeblich den Fürsten des Landes um Hilfe anrief und dann sich selbst half, indem er seinen Verlust in einem anderen Hafen aus der Schatzkammer eines Schiffes, das gerade von Dor kam, wieder einbrachte. Bevor er von Byblus aufbrach, sah er Schiffe von Dor, die ihm auflauerten, um ihn auf hoher See gefangen zu nehmen. „Da setzte ich mich hin und weinte. Der Schreiber des Fürsten kam zu mir heraus und fragte mich: ‚Was ist dir?'" Als der Fürst erfuhr, in welcher Gefahr er

sich befand, weinte er gleichfalls und versuchte, Wen-Amon zu trösten. „Er brachte mir einen Krug Wein und einen Hammelbraten und ließ eine ägyptische Tänzerin, die sich bei ihm aufhielt, zu mir kommen mit dem Auftrag: ‚Singe ihm etwas vor und laß sein Herz nicht grübeln.'" Es glückte ihm, den Seeräubern zu entkommen, aber auf hoher See geriet er in einen Sturm, der ihn nach Cypern (Alaschija) verschlug, wo er wieder Todesgefahr zu bestehen hatte. Er kam mit dem Leben davon, dank eines schlauen Appells an den Gerechtigkeitssinn der Fürstin von Alaschija, der er durch seinen Dolmetscher sagte: „Melde meiner Herrin: ich habe bis nach Theben, nach der Wohnstätte des Amon, gehört, daß in allen Städten Unrecht getan wird, aber im Lande Alaschija wird nur Recht getan. Nun geschieht auch hier täglich Unrecht!" Mit dem Erfolg dieses Anrufs bricht das vorhandene Fragment der Geschichte Wen-Amons ab.

Während in diesen Beispielen die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung fließend ist, handelt es sich dagegen in der zweiten Ich-Geschichte, die uns aus der erzählenden Poesie des Mittleren Reiches erhalten ist, geradezu um Wunderdinge. Es ist eins jener schlichten volkstümlichen Märchen, an denen die Ägypter immer reich waren. Ein Kaufmann fabuliert von der Insel des Schlangenkönigs, auf die er nach einem Schiffbruch im Roten Meer weit südwärts verschlagen worden sei[1]): „Ich ging zu einem Bergwerk des Königs und zog zum Meere hinab mit einem Schiffe von 120 Ellen Länge und 40 Ellen Breite; 120 Schiffer waren darin von den auserlesensten Ägyptens. Sie sahen nach dem Himmel, sie sahen nach dem Lande, und ihr Herz ward mutig, mehr als das von Löwen... Als der Sturm dann losgebrochen war, waren wir auf dem Meere, und wir hatten das Land noch nicht erreicht; man segelte, aber der Sturm machte eine acht Ellen hohe Welle. Sie brachte mit sich ein Stück Holz, das ich ergriff. Das Schiff starb, und nicht einer von denen, die in ihm waren, blieb übrig. Ich wurde von einer Welle des Meeres an eine Insel geworfen... Ich fand dort Feigen und Weintrauben und allerlei herrlichen Lauch, Kaufrüchte samt Nekutfrüchten und Gurken...; Fische gab es dort und Vögel... Da sättigte ich mich... Da hörte ich ein Donnergeräusch, und meinte, es sei die Welle des Meeres; die Bäume knickten und die Erde bebte. Ich enthüllte mein Gesicht und fand, daß es eine Schlange war, die herankam, dreißig Ellen lang, mit einem Bart, der länger als zwei Ellen war; ihre Glieder waren vergoldet und sie hatte Augenbrauen aus

[1]) Bei Maspero, Les contes populaires de l'ancienne Egypte p. 140. Vgl. Erman, Die Literatur der Ägypter 1923 S. 56 ff. Flinders Petrie, Egyptian Tales.

echtem Lapislazuli und sie krümmte sich vorwärts. Sie tat den Mund auf gegen mich, während ich vor ihr auf dem Bauche lag, und sie sagte zu mir: ‚Wer hat dich (hierher) gebracht? Wer hat dich gebracht? du Kleiner. Wer hat dich gebracht? Wenn du mir nicht gleich sagst, wer dich zu dieser Insel gebracht hat, so werde ich dir zeigen, daß du Asche bist und wie du etwas wirst, was man nicht sehen kann.' " So erzählt er der Schlange vom Schiffbruch im Roten Meer und die Schlange erzählt ihm darauf eine traurige Geschichte aus ihrem Leben. Aber mitten unter den Wundern steht etwas Besinnliches, in dem das einfache menschliche Motiv autobiographischer Erzählungen zum Ausdruck kommt. Der Schlangengott bemerkt: „Wie freut man sich, wenn man erzählen kann, was man ausgekostet hat, wenn das Übel vorüber ist."

Das Abenteuer kommt bald zu einem guten Ende. Der Schlangengott ist nicht nur freundlich und großmütig, sondern auch weise. Er prophezeit dem Schiffbrüchigen, daß nach viermonatlicher Frist ein ägyptisches Schiff an der Insel anlegen und ihn nach Hause zu Weib und Kind bringen wird. Die Prophezeiung erfüllt sich pünktlich. Aber die Insel, die einst aus dem Wasser emporgetaucht war, mußte wieder versinken.

Hier geht die Ich-Erzählung aus einer bestimmten, im Leben gewöhnlichen Situation hervor: der Seefahrer hebt wie ein Beamter an, der seinem Vorgesetzten in den üblichen Wendungen einen offiziellen Bericht über eine dienstliche Unternehmung abstattet, und ohne weiteres wird er dann alsbald zum Märchenhelden. Diese Erscheinung entspricht der Funktion der Ichform in den Märchen der Odyssee, die der fahrende Held am Phäakenhof erzählt — den ‚Alkinou Apologoi', deren vorbildliche Wirkung auf die Verbreitung dieses Kunstmittels in der späteren romanhaften Unterhaltungsliteratur der Griechen bekannt ist.[1])

Solche Benutzung des Selbstberichts, grade um Wunderdinge glaubhaft zu machen, ist alten Ursprungs und war im Mittleren und Nahen Osten weit verbreitet. In der ägyptischen Literatur findet sich ein weiteres charakteristisches Beispiel dafür in einer Erzählung, die wahrscheinlich aus dem Altertum, spätestens aus der Zeit des Neuen Reiches (um 1300) stammt, aber erst viel später literarische Form gewann: Die Geschichte von Ahwere, der Pharaonentochter.[2]) Hier ist die Wunder-Atmosphäre, in der autobiographische Dichtung gedieh, nicht von der Art des Märchens, sondern des religiösen Glaubens. Der Held der Geschichte ist Ahweres Bruder, der nach alter ägyptischer Sitte

[1]) Vgl. E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman.
[2]) W. M. Flinders Petrie, Egyptian Tales, Second series. Vgl. auch G. Roeder, Altägypt. Erzählungen.

seine Schwester heiratete. Dieser legendäre Fürst, Noferka-Ptah mit Namen, wird als „ein guter Schriftkundiger und sehr gelehrter Mann" eingeführt. Er ist in die magischen Geheimnisse, die Vorrechte der Priesterschaft, eingedrungen. Dadurch hat er Unglück über sich und Weib und Kind gebracht und verursachte sogar den Untergang der Dynastie. Denn er und Ahwere waren die einzigen Kinder des Pharaos Mer-neb-Ptah, der zu Memphis in grauer Vorzeit über das Alte Reich herrschte.

Er suchte nach dem Buche über die Geheimnisse der Magie, das Thot, der Gott der Weisheit, verfaßt hatte. Der Gott hatte es bei Koptos in den Nil versenkt, in einem goldenen Kästchen, eingeschlossen in fünf andere Behälter aus weniger kostbarem Material — Silber, Elfenbein und Ebenholz, Sandelholz, Bronze und Eisen — und hatte Schlangen zum Schutz des Schatzes bestellt. Noferka-Ptah fand dies Versteck dank seiner Zauberkünste. Er überwältigte die Wächter und nahm das Buch mit fort. Als er es gelesen hatte, verstand er die Sprache der Vögel, Fische und aller Geschöpfe. Er konnte Himmel und Erde seinem Willen beugen und sehen, wie Sonne und Mond auf- und untergehen.

Dasselbe erlebte Ahwere, als er ihr das Buch zu lesen gab. Sie hatte ihn mit ihrem kleinen Sohn auf der Fahrt zu Schiff von Memphis nach Koptos begleitet und war dort zurückgeblieben, während er seine wunderbare Reise in die Wasser des Nils antrat. Nun berichtet sie: „Er legte das Buch in meine Hand. Ich las eine Seite aus dem Buche ihm vor, und ich bezauberte den Himmel, die Erde, die Unterwelt, die Berge und Gewässer. Ich verstand alles, was die Vögel des Himmels, die Fische des Meeres und das Wild sagte. Ich las eine andere Seite des Buches, und ich sah den Sonnengott Re, wie er am Himmel erstrahlte mit seinem Götterkreis, und ich sah den Mond, wie er aufging, und alle Sterne des Himmels in ihrer Gestalt." Aber ihr Bruder konnte noch mehr als sie, er konnte sich den ganzen Inhalt des göttlichen Buches aneignen, da er nicht nur lesen, sondern auch schreiben konnte. „Er ließ ein Blatt neuen Papyrus bringen. Dann schrieb er jedes Wort ab, das in dem Buche stand. Er ließ es sich mit Bier vollsaugen, löste es in Wasser auf, und als er sah, daß es aufgelöst war, trank er es, damit er alles wisse, was es enthielt."

Aber Gott Thot nahm Rache für den Diebstahl seiner „Vorschriften und Gesetze". Der höchste Gott, der Sonnengott Re, gab den Eindringling und „alle Menschen, die zu ihm gehören", in Thots Gewalt. Auf der Rückreise nach Memphis ertranken alle drei nacheinander, zuerst das Kind, dan Ahwere und schließlich Noferka-Ptah selbst. Sein

Kind und seine Schwester-Gattin wurden in Koptos beerdigt. Der Prinz wurde vom Pharao in Memphis beigesetzt und das verhängnisvolle Buch der Magie mit ihm.

Diese Geschichte wird von Ahwere erzählt. Sie bildet den Hauptteil einer längeren, in sich abgeschlossenen Ich-Erzählung, in der sie ihr ganzes Leben von der Kindheit bis zum Tode erzählt. Sie berichtet zuerst von ihrer Jugend, wie sie, heranreifend, sich in ihren Bruder verliebte und sich ihn zum Gatten wünschte. Der Pharao war trotz der alten Sitte gegen diese Verbindung, weil diese beiden seine einzigen Nachkommen waren, aber schließlich gab er nach. Dann schildert sie, wie ihr Eheglück bald nach der Geburt ihres Kindes getrübt wurde, weil Noferka-Ptah sich der Magie ergab: „Mein Bruder Noferka-Ptah hatte keine andere Beschäftigung auf der Erde, als sich im Wüstengebirge von Memphis zu ergehen, indem er in den Schriften, die in den Gräbern der Pharaonen standen, und die Grabsteine der Schreiber las." Dort erhielt er durch einen Priester Kunde von dem Buch des Gottes Thot. Nunmehr war es sein Lebensziel, sich dieses Buch zu verschaffen. Sie suchte auf ihn einzuwirken — vergebens. „Da geschah es, daß ich mich über den Priester entrüstete und sagte: ‚Möchte Amon dich bestrafen dafür, daß du ihm (Noferka) diese gefährlichen Dinge erzählt hast, du hast mir Leid gebracht und hast Trübsal über mich gebracht. Die Provinz der Hauptstadt finde ich mir nun verhaßt.' Ich liebkoste Noferka-Ptah mit meiner Hand, um ihn von seinem Weg nach Koptos zurückzuhalten. Er hörte aber nicht auf mich."

Wir haben hier, wie in der Geschichte des schiffbrüchigen Seefahrers zuerst eine Erzählung vor uns, die aus dem wirklichen Leben genommen ist; es ist eine regelrechte Liebesgeschichte, die mit der erotischen Poesie, die im Neuen Reiche aufkam, in Zusammenhang steht; aber hier wie dort dient die autobiographische Form dazu, die Wunder, mit denen die Erzählung angefüllt ist, glaubhaft zu machen. Seltsamer noch als Magie und Zauber mutet es uns an, daß Ahwere nicht nur die Geschichte ihres Lebens sondern auch ihres Todes erzählt und sogar den ihres Mannes, der nach ihr starb. Die Lösung ist: Nicht Ahwere spricht, sondern ihr Geist, ihr Doppelgänger — ihr Ka. Er spricht, weil seine Ruhe im Grab gestört worden ist. Das Königsgrab, in dem Noferka-Ptah ruhte, war von einem Sohne des berühmten Pharao Ramses, dem Hohenpriester Seton Chamwese, auf der Suche nach dem göttlichen Buche der Magie erbrochen worden. In den Legendenkranz, der sich um diese historische Persönlichkeit bildete, ist die Geschichte von Ahwere als Geistergeschichte eingefügt. Noferkas Geist ruft in seiner Not die

Geister von Weib und Sohn aus den Gräbern in Koptos herbei. Sie erscheinen und sind zugegen, als Chamwese in Noferkas Grab eindringt. Ahwere versucht den Eindringling vom Diebstahl des Buches abzuhalten. Sie erzählt ihm ihre unglückliche Lebensgeschichte als Warnung.

Auch in der babylonischen Literatur bieten sich Beispiele dieser Art der Ich-Erzählung. In dem berühmten Gesang des Gilgames-Epos, der den Sintflutbericht enthält, wird die Geschichte von Sintflut und Arche von Noah selbst erzählt; er erzählt sie dem Helden Gilgames, der zu ihm, seinem Ahnherrn in „die Ferne an der Mündung der Ströme", wohin er als Gott entrückt war, gedrungen ist, um seinen Rat zu holen; dabei schildert er auch kunstmäßig die Beratungen und Affekt-Äußerungen der Götter, die die Sintflutgeschichte dirigierten, als hätte er das gleichfalls von seiner Arche aus miterlebt. Merkwürdiger noch ist eine Inschrift aus der Bibliothek von Ninive: da berichtet Sargon, der Gründer von Babylon, der nach der Legende noch vor der Mitte des vierten Jahrtausends lebte, selber über seinen mythischen Ursprung.[1]) Mythologische Züge, die das Dogma von der göttlichen Abstammung der Könige veranschaulichten, erscheinen auch sonst ein oder das andere Mal in dem ‚Hofstil', der sie wohl aus einem Mythos über die Einsetzung des ersten Königs übernahm.[2]) Aber hier trägt nun der König in eigner Person die ganze Aussetzungsgeschichte vor, die uns von Moses, Cyrus, Romulus her als eine typische Sage von Religions- und Reichsgründern bekannt ist. „Sargon, der mächtige König, der König von Akkad, bin ich. Meine Mutter war aus Herrengeschlecht (eine Vestalin?), mein Vater unbekannt, während der Bruder meines Vaters das Gebirge bewohnte. Es empfing mich meine Mutter aus edlem Geschlecht und im Verborgenen gebar sie mich. Sie legte mich in einen Kasten von Schilfrohr und verschloß den Deckel mit Erdpech." Es folgt die Aussetzung im Fluß, die Errettung durch einen „Wasserausgießer", die Erziehung als Gärtner, die Erlangung des Königtums unter dem Schutz der großen Göttin Istar und die Behauptung der von keinem Späteren erreichten Größe seiner Herrschaft.

Aber zu einer verbreiteten Stilform ausgebildet erscheint dieser Typus des Ichberichts in der indischen Poesie, wo er bis zu dem Rigveda, dem frühesten Dokument indischer religiöser Dichtung, zurückverfolgt werden

[1]) Der Text der Inschrift in der Keilinschriftl. Bibl. III 101. Fr. Lenormant, Les premières civilis. II p. 104—110 faßt sie als Reproduktion der Inschrift einer Königsstatue; so auch Maspero, Histoire ancienne etc. S. 188 f. E. Meyer a. O. S. 162 betrachtet den Text als Anfang einer Annalen-Inschrift: ein Ursurpator könnte sich so legitimiert haben wollen. — Die Inschrift ist nach Tiele, babylon. assyr. Gesch. I 114 f. älter als die Regierung Sargons II (8. Jahrh.).

[2]) Gressmann a. O. S. 269 f.

kann. In einer ganzen Gattung der buddhistischen Erzählungsliteratur werden die Fabeln und Märchen, die hier schon dazu dienen, eine Morallehre zu veranschaulichen, in das Wundergewand der Dichtung von den vorzeitlichen Existenzen des Buddha gekleidet, und Buddha selbst erzählt die Geschichten als seine Erlebnisse auf seiner Wanderung durch den Kreis der Geburten, durch die verschiedenen tierischen, menschlichen, göttlichen Daseinsformen.[1])

Wieder anders ist die Handhabung der Ich-Form in einem späteren ägyptischen Epos, dessen Stil die Wirklichkeit möglichst verwischen will, in dem berühmten höfischen Gedicht, das Ramses II. zur Verherrlichung seines Sieges über die Syrer in der Schlacht bei Kadesch anfertigen ließ (um 1250). Dieses Epos wird von dem Dichter erzählt, so daß der König nur in Gebet und Ansprache das Wort ergreifen sollte, aber nun bricht immer wieder die Ichform auch in dem erzählenden Teil durch, meist vermittelt durch die eingelegten direkten Reden des Helden, so daß auch der Fortgang der Aktion mehrfach von Ramses selbst geschildert wird und die Erzählung bald in dritter bald in erster Person verläuft.[2]) Ein solches Verfahren steht in der orientalischen Erzählungsliteratur nicht vereinzelt da. Es begegnet uns z. B. im Alten Testament in den Büchern des Esra und Nehemia und bei Tobit.[3]) Es entspringt gewiß nicht aus dem Kunstverstand, es ist auch kaum nur als ein Rückfall in den Ich-Stil der Königs-Inschriften zu verstehen, und auch die technische Schwierigkeit der Umsetzung in die indirekte Form erklärt den Sachverhalt nicht ganz.

So besteht von alters her ein vielfältiger Zusammenhang der Ichform mit der erfindenden Dichtung. Ist er historisch bedingt, so daß der übliche Schluß zu Recht bestünde, daß das Auftreten solcher Ichgeschichten auf eine vorhandene Übung in Autobiographien oder Tagebüchern zurückgeht? Sofern es sich in diesen alten Kulturen, die schon späte Kulturen sind, um Kunstprodukte handelt, scheint die psychologische Rechnung ebenso durchsichtig zu sein wie in den spätgriechischen Ichromanen, die das Abenteuerwirrsal liebender Gatten ausbreiten: die Fiktion der Urkundlichkeit soll in dem Fabulieren der Phantasie, die schon alle Skepsis gegen sich hat, die Illusion der höher geschätzten Wirklichkeit erzeugen.

[1]) Vgl. unten S. 90 und die dort angeführte Literatur.

[2]) Diese Verdrängung des Er durch das Ich tritt in den drei erhaltenen Texten verschiedentlich oft ein. Vgl. E. de Rougé's Übers. mit den Anmerkungen, die die Varianten anführen: Receuil des travaux rel. à la phil. ég. I 1870 S. I f.

[3]) Ein besonders anschauliches Beispiel findet sich in den mündlich überlieferten Erzählungen der primitiven Ainu, die am Ende dieses Kapitels erwähnt werden. In dieser Geschichte (Nr. 20 der gen. Sammlung) fällt der Erzähler, der die Ichform gewählt hat, aus der Rolle und wechselt zur dritten Person über.

Aber die Icherzählung fand sich auch in der naiven Märchendichtung der Ägypter. Und jeder, der die Wonne naiven Erzählens kennt, weiß es aus seiner Jugend und beobachtet es an den Erzählungen der Kinder wieder, wie die Ichdarstellung sich leichter und lustvoller ergibt als das objektivierende Sichversetzen in eine dritte Person. Wo die Phantasie in starken Erregungen schwelgt, glaubt der Erzähler so gut wie seine Hörer an die erdichteten Abenteuer und imponiert sich und den andern damit, so Unglaubliches selbst erlebt zu haben. Etwas Positives ist hier am Werke: die Lebendigkeit des produktiven Vorstellens.

Auf den höheren Stufen des Produzierens tritt dieser Zug der Lebendigkeit in verschiedener Weise hervor: Dichter glauben sich beim Schaffen zuerst leidend, konzipierend zu verhalten, indem „immer neue plastisch-mimische Gestalten und Gruppen anschießen"[1]): Historiker gelangen in höchsten Momenten des Nacherlebens an die Grenze, wo das eigene Ich in die vorgestellte Persönlichkeit aufgeht. Und eine andere, wieder ganz allgemeine Tatsache ist die eigentümliche Art von Glaubhaftigkeit, welche den eigen erfundenen oder auch nur selbständig angeeigneten Vorstellungsgebilden eben als Teilen des eigenen aktiven Bewußtseinsverlaufs des Individuums zumal bei ihrem ersten Auftreten anhaftet: sie läßt uns beim Ersinnen oder Finden von etwas Neuem zunächst gläubiger und weniger kritisch sein. So wird man angesichts der Vielartigkeit jener alten Ichgeschichten doch das Eine sagen können, daß das Auftreten der Icherzählung nicht historisch von der Autobiographie aus zu erklären ist, sondern auf allgemeinen psychologischen Bedingungen der erfindenden Erzählung beruht und daher als etwas Ursprüngliches oder Natürliches zu gelten hat.

Diese Ansicht wird bestätigt durch merkwürdige Zeugnisse, die uns die Rolle der Ich-Rede in der Erzählungskunst eines primitiven Volkes zeigen, das kaum über die Stufe des Totemismus hinausgekommen ist. Sie stammen von den Ainu, einem Jäger- und Fischervolk weißer Rasse, den Ureinwohnern der japanischen Inseln, die jetzt nur noch in geringer Zahl, zum Aussterben verurteilt, in Sachalin sich finden. Sie haben in mündlicher Überlieferung einen Schatz von alten Gesängen und Prosa-Erzählungen bewahrt, die von europäischen Gelehrten seit dem späteren 19. Jahrhundert gesammelt worden sind. Von den alltäglichen Prosa-Erzählungen, Kurzgeschichten von etwa 500 bis 5000 Worten, ist bisher nur ein kleiner Teil (27 Stück) veröffentlicht[2]): 15 davon sind Ich-Er-

[1]) Selbstzeugnis Otto Ludwigs, zitiert bei Dilthey, Die Einbildungskraft des Dichters (Philos. Aufs., Zeller gewidmet. 1887). S. 407. (Ges. Schr. VI)

[2]) Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore. Collected by Bronislaw Pilsudski, Cracow, 1912.

zählungen. Die Helden der Geschichten, denen die Erzählung ihrer Abenteuer in den Munde gelegt wird, sind meistens gewöhnliche sterbliche Menschen, aber in einer Geschichte ist es der legendäre Ahnherr der Ainu, in einer anderen ein Gott, der vom Himmel zur Erde niederstieg, und in drei weiteren ein Gott in Tiergestalt, ein Fuchs oder ein Bär: den Bären war bei diesem Naturvolk ein besonderer Kult geweiht. Alle Erzählungen, mit nur zwei Ausnahmen, beginnen ohne Einführung schlankweg: „Ich lebte in meinem Dorfe", oder „Ich war ein Gott, dem der obere Himmel gehörte..." oder „Ich war ein kleiner Knabe. Ich lebte mit zwei älteren Brüdern. Zu jeder Jahreszeit, wenn sie auf Jagd gingen, töteten sie Hirsche. Sie zogen mich nur mit Hirschfleisch auf..."

Die meisten Stücke dieser Sammlung zeigen den Typus der Ich-Erzählung, der in der alt-ägyptischen Literatur durch den schiffbrüchigen Seemann vertreten war. Sie beginnen mit einer aus dem Leben des Alltags gegriffenen Situation — im Dorf, oder auf der Jagd, beim Fischfang usw. — und schildern dann ein wunderbares Abenteuer, das glücklich ausgeht und das Glück des Helden begründet, d. h. seinen Reichtum, der auf dem ständigen Glück bei der Seehund- und Bärenjagd beruht. Das Abenteuer besteht in der Begegnung mit einem übermenschlichen Wesen, sei es mit einer Göttin, die der Held zur Frau gewinnt, sei es mit einem bösen Dämon in Menschen-, Tier- oder Fischgestalt, den der Held oder sein Schutzgeist im Kampf besiegt oder überlistet. Der höchste Ruhm eines Mannes ist außer seinem Reichtum, „schlauer zu sein als ein Gott" oder, was dasselbe besagt, „ihm an Zauberkraft überlegen zu sein."

Nur eine der Geschichten ist frei von solchen Wunderdingen, in ihr bekommen wir den Lebenslauf eines primitiven Menschen von ihm selbst erzählt, also anscheinend eine echte Autobiographie. Der Held berichtet, daß er „im Hause seiner Vorfahren" von seinen beiden Oheimen und Tanten aufgezogen wurde. Er wollte nicht mit den anderen zusammen auf die Jagd gehen, und das blieb so, bis sie ihm eines Tages erklärten: „Neffe, ernährt von uns, unter Schwierigkeiten haben wir Dich bis jetzt aufgezogen. Jetzt bist Du auf dich allein angewiesen. Wir haben mit Dir auf die Bärenjagd gehen wollen, aber Du hast abgelehnt. Und darum sollst Du nun auch allein gehen." Er fährt fort: „So zog ich aus. Ich nahm einen ärmlichen Gurt und gürtete mich. Meines Ahnherrn Bogen nahm ich und ergriff des Ahnherrn Köcher. Ich zog aus und schritt auf dem Jagdpfad voran."

Er erlegte einen riesigen Bären. Als er mit der Jagdbeute heimkehrt,

wird er von den Oheimen begrüßt: „Wir wünschten, daß Du dies tätest und haben so aus Dir einen Mann gemacht." Sie mahnen ihn, nach ihrem Tod gut auf das Haus der Ahnen zu achten. Darauf fallen sie tot um. Er errichtet ihnen ein herrliches Grab. Die Geschichte fährt fort: „Danach lebte ich wie gewöhnlich. Ich war noch glücklicher bei der Jagd als meine Oheime es gewesen waren. Ich hatte zwei Kinder, ernährte und lehrte sie..." „Nachdem ich (auf die Seite) umgefallen war, starb ich. Nach mir hörte ich, daß meine Kinder besser taten als ich." Dieser stereotype Schluß entspricht dem unserer Märchen: „Danach lebten sie glücklich und in Freuden."

Für die Geschichte der Autobiographie ergibt sich aus diesem Überblick, daß der Ichbericht als eine Naturform des erfinderischen Dichtens von vornherein nicht in ihren Bereich gehört. Anders ist es bei dem realistischen Roman, der die Wirklichkeit nachbilden will und das gern in der Form der biographischen Ichgeschichte tut. Hier obwaltet ein innerer Zusammenhang mit der Autobiographie, und es wird eine Aufgabe unserer Geschichte sein, ihn zur Erkenntnis zu bringen.

I. TEIL

DIE ENTWICKLUNG DER AUTOBIOGRAPHIE BEI DEN GRIECHEN IN DER NACHHOMERISCHEN UND DER ATTISCHEN EPOCHE

Wir sehen heute die Griechen nicht mehr in der romantischen Verklärung, in der die unvergleichliche Lebensmacht dieses Volkes als die absolute Offenbarung alles Menschlichen erschien. Allenthalben werden die natürlichen Bedingungen menschlicher Größe aufgegraben, immer deutlicher wird der Zusammenhang der östlichen Weltkultur, die von den Ufern des Euphrat und Nil bis weit über Hellas verbreitet war; auch der hellenische Geist ist nicht rein aus sich heraus gewachsen, und in dem erweiterten Bild vom Altertum erscheint die Geschichte des griechischen Volkes gleich jeder anderen in ihrer besonderen Art und konkreten Bedingtheit: auch dieser Kultur gegenüber, die uns am tiefsten beeinflußt, haben wir eine freie Stellung gewonnen und können sie kritisch ansehen.

Aber wenn einem dann einmal das Ganze in realer Anschauung aufgeht: die alten Kulturen in den orientalischen Flächenstaaten, in dunkle Jahrtausende zurückreichend, und nun dieses kleine Griechenvolk, das sich in wenigen Jahrhunderten erhebt und aus sich heraus eine neue und höchste Stufe des Menschentums erzeugt, — eine sprunghafte Erhöhung des menschlichen Selbstbewußtseins überhaupt — und dann wieder das Zurückfluten der Kultur zu den orientalischen Küsten, Rom schlägt mit ungeheurer Kraft in diese hellenistische Geisteswelt hinein und dämmt sie fest, bis dann in das Völkergewirr jene Erregung kommt, jene Umwälzung der ganzen Ziele des Lebens und der Phantasie, wo die Geister der Tiefe wieder nach oben kommen und schließlich noch in der alten Welt, in der schon die neuen frischen Barbarenvölker sich einrichten, der mächtige Bau zusammengeschweißt wird, der die kommenden Entwicklungen fürs erste beherbergen sollte: die Anschauung dieser Vorgänge ist ein Erlebnis, das ergreifend ist und gleich einer großen künstlerischen Schöpfung das Innerste aufrührt und reinigt.

Wir suchen für die Geschichte der Selbstbiographie im Altertum, die aus dem spärlich vorhandenen Stoff gestaltet werden soll, die Anknüpfung ans Allgemeine.

Was die orientalischen Dokumente uns zu geben hatten, war nur eine allgemeine Orientierung über das Auftreten der Autobiographie in einer hoch entwickelten Kultur, das nicht gebunden war an das Vorhandensein vollen persönlichen Lebens. Ganz andere Fragen sind es, mit denen wir nun an die alte Welt Europas, an die klassischen Völker des Mittelmeeres herantreten. Erst in dieser hellenischen Welt beginnt für

unsere Gattung die eigentliche geschichtliche Erkenntnis. Hier kann es sich nicht mehr um eine empiristische Umschreibung von Erscheinungen handeln, in denen die eine oder andere Möglichkeit autobiographischer Bildungen aufzuweisen wäre. Hier ist das große Schauspiel einer kontinuierlichen geistigen Entwicklung gegeben; so fragmentarisch es auf weiten Strecken uns erkennbar ist, es stellt doch ein einheitliches geschlossenes Ganzes dar, das von bestimmbaren Anfängen ausgeht, in einem unvergleichlichen Reichtum geschichtlicher Gestaltungen sich auslebt und schließlich ein Ende nimmt, das wir sehen können, wenn es auch letztlich so unverständlich bleibt, wie alles Anfangen und Aufhören von Leben. Die Autobiographie muß, wenn anders sie in die wesentlichen Interessen des Menschen hineinreicht, in ihrem Auftreten und Fortgang in Beziehung stehen zu dem Verlauf dieser geistigen Entwicklung. Und aus der Art dieser Beziehung muß eine allgemeine Einsicht in das Wesen der Selbstbiographie zu gewinnen sein.

Wäre das Verhältnis von der einfachen Art, wie es bei den neueren Völkern obwaltet, daß wir aus den verschiedenen Epochen der Kultur Dokumente der verschiedenen Arten der Selbstdarstellung besäßen, so würde die Geschichte der antiken Selbstbiographie zugleich eine vollständige Grundlegung geben können: gleichsam eine Topographie der literarischen Ausdrucksformen, in der die mannigfaltigen Auffassungsweisen der Menschen von sich selbst, jede an ihrem Orte innerhalb der allgemeinen geistigen Entwicklung, sich als ein abgeschlossenes Bild darstellen würden. Und ein Vergleich mit den neueren Völkern könnte dann auf einer neuen Weltkarte die Gesetzmäßigkeit und das Eigenartige des Verlaufs Schritt für Schritt aufzeigen. Es wäre das um so wesentlicher, weil die hellenische Kultur allein sich selbständig zu den freien höheren Weisen menschlicher Selbsterkenntnis erhoben hat, während die neueren Völker eben an diesem antiken Gehalt das Erbgut haben, das sie zunächst übernehmen, dann sich zu eigen machen, um nun von sich aus weiter zu gelangen. Der geschichtliche Sachverhalt ist aber komplizierter und tiefer.

Überblicken wir den Bestand von Selbstbiographien, die wir aus dem Altertum haben, so tritt zunächst — in den Jahrhunderten bis in die Zeit um Christi Geburt — ein merkwürdiges Mißverhältnis hervor: in dieser griechischen Kultur, die den Menschen entdeckt und befreit hat und so viele Formen, ihn darzustellen, fand, hat die Autobiographie nur einen beschränkten Raum, sie erscheint als eine literarische Spezialität von sekundärer Art. Neben der Selbstdarstellung der Staatsmänner und Feldherrn ist nur die Schriftsteller-Autobiographie, die im allgemeinen

nur durch pädagogische Absichten, Aufstellung eines Bildungsideals u. dgl., tiefer greifen mag, hier zu bedeutender Ausbildung gelangt; und auch sie blieb wesentlich beengt durch den rhetorischen Antrieb, der selbst den autobiographischen Stoff als bloßen Stoff für die Entfaltung der Redekunst aufnimmt: außerhalb der politischen Sphäre erscheint in vorchristlicher Zeit kaum eine überlegene Persönlichkeit als Vertreter der Gattung. Erst unter Bedingungen, welche eben die Auflösung des antiken Geisteslebens herbeiführten, hat sich noch bei den alten Völkern die Selbstbiographie zu der vollen Selbständigkeit erhoben, wo sie als eine Literaturgattung im modernen Verstande das Ganze eines individuellen Lebens in seinem innern Verlauf darzustellen unternimmt.

Daß hier eine Schranke des griechischen Geistes vorliegt, muß anerkannt werden. Denn so sehr auch die dürftige Überlieferung, zumal aus der hellenistischen Zeit, bei jedem allgemeinen Urteil Zurückhaltung gebietet: das ist doch deutlich, daß hier kein Zufall bloß uns die Kenntnis verlegt, sondern daß in der griechischen Stellung zur Lebenswirklichkeit irgendwie der Grund für diese eigentümliche Erscheinung gelegen sein muß. Aristoteles hat in die Schilderung seines Ideals von Menschentum, des großgesinnten Menschen, den Zug mit aufgenommen, daß der selbstgenugsame Mann in seiner vornehmen Zurückhaltung weder von sich noch über andere redet.[1]) Aus der nationalen griechischen Plastik ist uns diese Auffassung des Menschen am meisten offenbar: die hoheitsvolle Geschlossenheit der Seele, die nie ihr Innerstes ganz öffnen und hingeben wird, Gestalt und Haltung der Person, die nicht dem Moment sich überläßt, sondern jeder Lage von sich aus Form gibt. Der Mensch, dem nur in der Vollendung seiner Entwicklung die Würde des Menschen zukommt, hat seine innere Einheit nicht in dem geschichtlichen Prozeß seines Lebens, sondern in der gleichmäßigen Kraft des vernünftigen Willens, des — mit Plato zu reden — „vernünftigen und ruhigen Ethos, das fast immer sich selbst gleich bleibt".[1]) In philosophischer Weise wird diese Art des Sehens in dem griechischen Begriff „Leben" faßbar, in der Bedeutung des Wortes Bios, die zuerst wohl bei Euripides zu Tage tritt: Bios heißt „Lebensführung", die das Wesen des Menschen widerspiegelnde „Art zu leben".[2]) So faßt sich das ganze Leben im Charakter zusammen, und die Plastik, die in

[1]) Arist. Eth. Nik. IV 8: οὐδ' ἀνθρωπολόγος· οὔτε γὰρ περὶ αὑτοῦ ἐρεῖ· οὔτε περὶ ἑτέρου· οὔτε γὰρ ἵνα ἐπαινῆται μέλει αὐτῷ οὔθ' ὅπως οἱ ἄλλοι ψέγωνται οὐδ' αὖ ἐπαινετικός ἐστιν· διόπερ οὐδὲ κακόλογος, οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν εἰ μὴ δι' ὕβριν. Ob das Reaktion gegen eine verbreitete Geschwätzigkeit ist, ist hier unwesentlich, weil hier nur die Stellung der Autobiographie im eigentlichen Geistesleben in Frage steht.

ihrer ruhigen Schönheit den Menschen in einer Lage nur festhalten kann, ist das vollkommene Organ für solche Menschenauffassung, die sie restlos auszudrücken vermag. Die plastische Phantasie gewahrt in allem Einzelwerk des Daseins die dauernde Gestalt, wie jeder sich auf seine Weise führt und hält: sie verleiht dem Herodot oder den peripatetischen Kulturhistorikern den Blick in die Individualität der Völker, in den Typus solcher Gesamterscheinungen; sie wirkt in der Lebendigkeit des platonischen Dialogs, der die abstrakten Dinge selbst, indem er sie von allen Seiten berührt und formt, „wie ein Stück Rundplastik" herausbringt. Die Biographie, die bei den Griechen zu einer festen Literaturform geworden ist, gehört ihrem Wesen nach demselben Zusammenhang an. Ihre Ursprünge liegen in der Philosophie, bei Plato und Aristoteles, ihre Grundlage ist eben jene Auffassung des Bios: sie erzählt nicht, um zu erzählen, und die Vertiefung in die Entwicklung des Individuums liegt außerhalb ihres Horizontes: sie ist wesentlich auf das gleichbleibende Wesen des voll entwickelten Menschen gerichtet, dessen Persönlichkeit, aristotelisch zu reden, das „der Natur nach Erste" ist, gleichviel, ob sie im zeitlichen Verlauf des Lebens als ein Letztes hervortritt. So wird der Mensch, dieses so zusammengesetzte und veränderliche Gebilde, auch hier wie in jenen orientalischen Dokumenten als eine konstante Größe behandelt: aber hier ist es eine vertiefende Ansicht, daß alles natürliche Werden aus vollendetem Sein, nicht aus unvollkommenen Anfängen hervorgeht: das sittliche Sein des Charakters, der in Wahrheit dem Leben den festen Zusammenhalt gibt, scheint untrennbar von der schönen Gestalt, die sich selber Zweck ist; es ist die wesenhafte Verbindung des Ethischen mit dem Ästhetischen, die in dem Kalokagathon mit ausgedrückt ist. Nicht nur in der literarischen Form der Biographie, sondern auch in den Ausdrucksformen der Selbstbesinnung wirkt diese Auffasung der Persönlichkeit, deren Tiefsinn aus dem Dichterwort spricht: „Werde, der du bist!" (γενοῖ οἷος ἐσσί[1]) Es ist nicht einzusehen, warum die künstlerische Anschauung des sich gleichbleibenden Wesens des Individuums es an und für sich ausschließen sollte, die echte Wirklichkeit eines individuellen Menschendaseins in einem biographischen Werk hinzustellen.

Daß diese Art, das Leben zu sehen, tatsächlich dahin führte, daß die eigentliche biographische Aufgabe zurückgestellt und das einzigartige

[1]) Plato, Rp. X 604.

[2]) v. Wilamowitz, Hermes XV, 515. Vgl. F. Leo, Die griechisch-römische Biographie (1901) S. 86 u. a.

Individuum für ein Allgemeines hingegeben wurde, ist nach den uns erhaltenen Werken der griechisch-römischen Biographie unbestreitbar. Der gewöhnliche Biograph ging nicht den fruchtbaren Weg, der von der Beobachtung der Einzelwirklichkeit zur Entdeckung der typischen Gestalt leitet, die dann den Zug des Individuellen nicht verliert, sondern ihm waren die typischen Lebensformen, die verschiedenen Arten des Bios, die philosophische, politische, moralische usf. das erste, von dem er ausging, und das darzustellende Individuum blieb dann ein bloßes Beispiel.[1]) Große biographische Kunstwerke gibt es überhaupt, bis auf unsere Tage, nur sehr wenige, sie entstehen immer nur aus naher persönlicher Berührung mit anderen Menschen, mag diese nun durch die Lebensbeziehungen selbst oder mittels der historischen Phantasie gegeben sein: dann schafft sich der Schriftsteller auch seine eigene Form, und gerade im Altertum sind die größten Darstellungen geschichtlicher Persönlichkeiten, Platos Sokrates, der Perikles des Thukydides, der Tiberius des Tacitus nicht in der biographischen Form gegeben. Die Selbstbiographie aber, für die die reale Anschauung das nächste zu sein scheint und die deshalb auch tatsächlich im späteren Verlauf ihrer Geschichte immer wieder eine führende Stellung in der Entwicklung der allgemeinen biographischen Gattung eingenommen hat und ihre Überlegenheit gegenüber der Heterobiographie auch darin zeigt, daß sie über eine weitaus größere Anzahl bedeutender Dokumente verfügt: sie erscheint in der griechischen Literatur veräußerlicht in eben der Weise, wie jener philosophische Antrieb der griechischen Menschenauffassung in der antiken Biographie verkümmert ist: sie entwickelt sich nicht von sich aus, sondern hält sich überwiegend in Abhängigkeit von der Biographie oder von anderen Literaturgattungen als ein sekundäres Produkt, und ein allgemeines Bildungsideal oder eine Charakterart im Bilde des eigenen Lebens vorzuführen, ist auch ihr von vornherein das Höchste.

Das ist ein geschichtlicher Tatbestand, den man nicht einfach generalisieren darf, um auf solchem Wege die Bedeutung der antiken Selbstdarstellung zu erschließen. Diese Bedeutung kann nur erfaßt werden, wenn man die tatsächlichen Erscheinungen als abgeleitete Äußerungen der tiefer greifenden biographischen Richtung erkennt und von ihr ausgeht.

Daß die griechische Form der Biographie ein volles individuelles Menschenbild in sich fassen konnte, zeigt weniger Plutarch als die

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, die griechische Literatur des Altertums. (Kultur d. Gegenw. I 8) S. 114 f.

Renaissance, in der dieselbe Richtung auf den voll entwickelten Charakter des Menschen und nicht auf sein Werden wirksam war und wo gerade in der Selbstdarstellung durch Vertiefung der antiken Form eine höchste Aufgabe der Biographie gelöst wurde: die Individualität, als ein Ganzes künstlerisch geschaut, in ihrer Struktur bloßzulegen. Es ist nicht so, daß das Wesen einer klassischen Kunst von vornherein in Widerspruch stände zur Autobiographie. Wohl beugt sich diese Kunst nicht der partikulären Wirklichkeit des tatsächlichen Lebens, und es ist wahr, daß die objektiven Gebilde der Phantasie oder des Denkens die Persönlichkeit des Gestaltenden so lauter in sich enthalten können, daß er in ihnen am meisten er selbst ist und nicht mehr in eigner Person von sich zu reden braucht: nach persönlichen Dingen verlangt dann erst das nachkommende wissenschaftliche oder menschlich verstehende Interesse. Man denke etwa an Platos Dialoge oder an Dantes Göttliche Komödie. Solange die Phantasie voll und rein schaffen kann, schöpft sie aus dem eigenen Leben nur Stoff zur Gestaltung. Aber auch die Selbstbiographie ist mit nichten ihrem Wesen nach an die Wiedergabe der einzelnen Tatsächlichkeiten gebunden: auch in ihr ist Form und künstlerische Gestaltung, die, wenn sie da ist, wahr sein muß, wirklicher als das wirkliche Leben, während die Richtigkeit der mitgeteilten Einzeldinge meist problematisch bleibt. Ja, man muß gegenüber dem gestaltlos zerfließenden Sichhingeben späterer Bekenntnisbücher sagen, daß die klassische Stellung, die von der Selbstbiographie Form und Stil verlangt, eine dauernde Gültigkeit besitzt: hat es denn Goethe anders gehalten? Die künstlerische Forderung, welche der griechischen Literatur eingeboren ist, mochte die Bildung großer autobiographischer Werke schwieriger machen, entgegen stand sie ihnen nicht. Die Ursachen reichen tiefer. Sie sind enthalten in der allgemeinsten geschichtlichen Gesetzmäßigkeit, die die Entwicklung unserer Gattung bestimmt hat.

Es handelt sich um den Vorgang, in welchem der Autobiographie erst ihr eigenstes Objekt aufgetan worden ist. Dieses Objekt ist der volle Lebensgehalt der als ein eigenartiges Ganzes gewürdigten Persönlichkeit, mag er nun in einer Seelengeschichte rein von innen entfaltet werden oder in einer Charakterdarstellung sich zusammenfassen oder Gestalt gewinnen durch die Aktivität des Innenlebens, das stark genug ist, sich der Außenwelt hinzugeben, ohne sich an sie zu verlieren. Die anderen Literaturgattungen, die von bestimmten Situationen, Problemen, Affekten und Konflikten aus oder durch Verteilung des seelischen Gehalts an verschiedene Personen das ganze Leben sichtbar machen können, mögen aufwachsen und zu einer höchsten Vollendung gelangen

ohne den ganzen Blick in die Innerlichkeit der individuellen Person. Die Selbstbiographie erhält durch die Natur ihres Gegenstandes ein inneres Gesetz für ihr Emporsteigen, das so nicht, mindestens nicht so rein den Verlauf der Dichtung bestimmt: wie die Inhaltlichkeit des individuellen Seelenlebens und damit zugleich die formende Kraft der Persönlichkeit anwächst, wächst auch die Bedeutung der Autobiographie; aber damit sie erst einmal ihre höchste Aufgabe ergreife und dann festhalten könne, ist sie gleichsam an eine Bewußtseinsschwelle gebunden, die in der geistigen Entwicklung erreicht sein muß: ihr Objekt muß in seiner vollen Realität entdeckt und als ein höchster Gegenstand menschlichen Bemühens bewußt geworden sein. Das ist die Voraussetzung, wenn die Selbstbiographie als ein Selbstzweck, der nicht in Eitelkeit aufgeht, gewürdigt werden und eine Position erringen soll innerhalb der zentralen Regionen, von denen aus die Geistesgeschichte vorwärts rückt.

Diese Erschließung der Innerlichkeit aber ist eine lange geschichtliche Arbeit gewesen. Der philosophische Geist der Griechen hat hier nur die ersten schweren Schritte getan, beginnend mit der Bestimmung des sittlichen Prozesses, auf dem die bewußte Festigkeit, das Sichselbsttreubleiben der vernunftbestimmten Person beruht, und fortgehend zu der stoischen Persönlichkeitsidee, die, so grundlegend sie blieb, doch abstrakt und formal war — bis sie an den Grund rührte, wo das Leben einig ist. Die ganze volle Wirklichkeit des gestaltlosen Seelenlebens ist den antiken Menschen nicht aufgegangen,[1]) und andere Kunstmittel, als sie die plastische Phantasie und die logische Tektonik zur Verfügung hat, waren erforderlich, um das Unbegrenzte, schweifend Unendliche, unfaßbar Werdende dieser Wirklichkeit greifbar zu machen. Aber aus der alten Welt selber sind diese Veränderungen hervorgegangen, die es zu Wege brachten, daß im Zeitalter Augustins die Selbstbiographie sich schöpferisch über alle anderen Literaturgattungen erhob. Hierin liegt das eigentliche Problem unserer Geschichte im Altertum. Es wird zu zeigen sein, welche antiken Formen der Selbstdarstellung sich aus der Reflexion auf die innere Erfahrung ausgebildet haben und bis zu welcher Grenze sie sich der Selbstbiographie nähern.

Die antike Literatur enthält neben einer Ansammlung der Autobiographie im politischen Leben und neben der Ausbildung der biographisch-rhetorischen und auch romanhafter Kunstformen der Selbstdarstellung die gleichsam embryonale Entwicklung von Formen der

[1]) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883) S. 224. (Ges. Schriften Bd. I.)

Selbstanschauung, die dem Menschen dazu dienen, ihn mit sich selbst bekannt zu machen. Diese Schöpfung persönlicher literarischer Ausdrucksformen in der Selbstbesinnung führte über Cicero und Seneca zu Mark Aurels Selbstgesprächen, sie vollendete sich im Zusammenhang mit der hellenistischen Mystik in der Lyrik Gregors von Nazianz und der Seelengeschichte Augustins, und sie ging dann neu und stetig seit dem christlichen Mittelalter im religiösen Leben weiter, um in der Renaissance und dann in anderer Weise im 18. Jahrhundert die weltliche Selbstbiographie zu fördern. In diesem Sinne ist in der alten griechisch-römischen Welt die Grundlegung unserer Geschichte zu suchen.

ERSTES KAPITEL

DIE ENTDECKUNG DER INDIVIDUALITÄT UND IHR VERHÄLTNIS ZUR SELBSTBIOGRAPHIE

Der geschichtliche Vorgang, den wir nach Jacob Burckhardt als die Entdeckung der Individualität bezeichnen, ist uns innerhalb der europäischen Kultur in drei verschiedenen Lagen auffaßbar. In dem Blütenfrühling des freien hellenischen Geistes, in jenen verheißungsvollen Jahrhunderten nach dem Zeitalter Homers, die zwischen der Auflösung der mittelalterlichen Ordnungen und der durch die Perserkriege gewonnenen Konsolidierung der attischen Kultur des 5. Jahrhunderts liegen, erhebt sich, meist nur schattenhaft für uns, aber doch unverkennbar die erste Schar selbständiger Persönlichkeiten von europäischem Gepräge, zunächst in der voraneilenden ionischen Küsten- und Inselwelt: religiöse Prophetengestalten, die politische Individualität des Usurpators, subjektive, lyrische Dichter, Denkerpersönlichkeiten. Nahezu gleichzeitig, aber beschränkt auf das religiöse Leben, kommt dann durch den Geist der Propheten in Israel seit dem 7. Jahrhundert die Emanzipation des Individuums in die Wege, die einst in den Gang der Weltkultur einmünden sollten; noch blieb hier der Einzelmensch in der Aussprache seiner konkreten religiösen Innerlichkeit gebunden. Und endlich der neue große Tag der Individualität in der Renaissance, wo der Mensch sich selbst mit einer Fülle und Freiheit fand, wie nie zuvor beim ersten Erwachen zum Bewußtsein seiner selbst: die Tiefe der Seele bricht aus einem jahrhundertelangen Innendasein auf zu vollem diesseitigen Leben, und das Individuum kann mit allen Organen die Wirklichkeit ergreifen, weil ihm sein Ich aus einer immanenten Unendlichkeit hervorquillt.

Die Renaissance ist das heroische Zeitalter der Selbstbiographie geworden. Die religiöse Lyrik der Psalmisten hat ihr mitgeholfen bei ihrem großen Aufstieg am Ausgang der alten Welt. Sie stammte aus der griechischen Kultur. So entsteht die Frage, mit welchen Kräften die Individualität in Hellas erwachte und inwieweit hier der Beginn der Entwicklung zu finden ist, die zur Selbstbiographie geführt hat.

Wir haben gesehen, daß die Zeiten vor der Entstehung des europäischen Persönlichkeitsbewußtseins das Aufkommen von Selbstdarstellungen nicht ausschließen. Auch aus der mittelalterlichen Epoche der neueren Völker haben wir relativ viele, und nicht nur religiöse, Autobiographien, und in ihnen wirkte nicht lediglich der Zusammenhang mit der antiken Kultur, sei es im christlichen Leben, sei es in den überlieferten Formen der Literatur, sondern auch eine ursprüngliche Richtung der Selbstdarstellung der Persönlichkeit, die uns in der Heldendichtung aus der Frühzeit dieser Völker entgegentritt. Das Ruhmesverlangen ist nicht an den Individualismus gebunden. Ruhmeslieder gehören zu den frühesten Gattungen aller Poesie, und auch wo der epische Stoff in ihnen anwuchs, konnte der Sang einem gegenwärtigen Individuum gelten.[1]) Das Epos selbst zeugt von solchen Lebensgewohnheiten des Adelsstandes. Der Sänger erzählt nicht nur von den Taten der Vorzeit, sondern auch vom Ruhm eines zeitgenössischen, etwa auch eines eben anwesenden Helden; so sehen wir es bei Homer und bei den alten Germanen, und auch bei den Arabern der Wüste, deren frühe Poesie dem religiösen Werk Mohammeds vorausgeht. In der Odyssee ist es von der größten Wirkung, wie der unbekannte Fremdling im Kreise der Phäaken die eigenen Taten vor Troja von dem blinden Rhapsoden beim Gastmahl preisen hört und vom Gefühl überwältigt nun selber seine Abenteuer erzählt. Erscheint Odysseus hier als der fabulierende Reisende,[2]) so ist es doch selbst bei primitiven Völkern zu beobachten, daß der Held sich sein Siegeslied singt.[3]) Auch aus dem Alten Testament ist uns dieser Brauch bekannt durch das Lied Deborahs. Und das Epos kennt auch einsame Lagen, die dem Helden die Erinnerung an sein vergangenes Leben wecken: in einem Monolog vor dem Tode ruft sich Beowulf seine Kindheit und Jugend zurück, und Roland gedenkt im Sterben seiner Sippe, seines Lehnsherrn und seiner Siege. Wir werden im nächsten Band auf diese autobiographische Tendenz des heroischen Zeitalters eingehen, wenn wir die Entwicklung der Selbstbiographie im modernen Abendland behandeln und die vorliterarische Gestaltung der

[1]) Vgl. Erich Schmidt, Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker. Kultur der Gegenw. I 7 (1906) S. 17. H. M. Chadwick, The Heroic Age (1912).

[2]) Vgl. oben S. 39. — In der Selbstbiographie ist eine Beziehung auf die Alkinou-Apologoi nur einmal bei Aelius Aristides zu finden, s. u. Teil II Kap. 3, 4.

[3]) Vgl. E. Schmidt a. O., wo das Beispiel eines Indianerhäuptlings und seines Basutoskriegers gegeben ist, der „nach Kampf und Bad den Umsitzenden im Zelt erst redend, dann singend seine rühmlichen Abenteuer erzählt". — H. Gunkel, Die israel. Lit. (Kult. d. Ggw. I 7) S. 59, zu Gen. 4, 23 f.: „Wenn der Held der ältesten Zeiten aus der Fehde wiederkehrt, dann singt er sich das Siegeslied."

Persönlichkeit, wie sie in der Zeit vor dem christlichen Mittelalter entstand, mit in Betracht ziehen. Es ist nicht gewagt, eine Selbstbiographie in der Form des Epos zu denken: im sechzehnten Jahrhundert hat ein schwedischer König seine Kriegsfahrten so in einer ‚Rimchronika' erzählt. Aber entstanden ist die Autobiographie als eine Gattung der europäischen Literatur nicht aus der Heldenphantasie, sondern aus dem reflektierten Selbstbewußtsein der Persönlichkeit. Und die Bedeutung, die sie hier, im Unterschied von ihrer Stellung bei den orientalischen Völkern gewonnen hat, beruht eben darauf, daß sie, wie spät auch immer, zu einem Organ für den Ausdruck der Individualität geworden ist. Will unsere Geschichte auf festen Grund bauen, so muß sie von den Anfängen des Persönlichkeitsbewußtseins ausgehen, das ein Geschenk der Griechen an die europäische Welt ist.

Persönlichkeit ist kein eindeutiges Phänomen; ihre Bildungsweise und Struktur, die bei den Individuen einer bestimmten Epoche trotz aller Eigenart gleiche Züge zeigt, ist wesentlich verschieden in den verschiedenen Zeiten, und es gibt Stufen der Individualisierung, deren Formation und Folgeordnung sich uns allmählich aus den Lebensdokumenten der großen Kulturepochen ergeben wird. Von der Art der Persönlichkeitsbildung und nicht schon an sich von dem Auftreten persönlichen Lebens hängt die Entwicklung der Autobiographie ab.

Der Anfang für uns ist die Stufe der ‚Entdeckung' und zwar der erstmaligen Entdeckung der Individualität im nachhomerischen Griechenland. Sie war an eine Reihe äußerer Bedingungen geknüpft, die noch nicht ihr Eigentümliches sind, sondern zu den gemeinsamen Momenten ganz verschiedener Formen der Individualisierung gehören und sich daher allgemein umschreiben lassen;[1]) wie sie hier bei den Ioniern gegeben waren, kehren sie im weiteren Verlauf unserer Geschichte meist wieder. Da ist zunächst das Anwachsen der materiellen und geistigen Kultur, in der Regel plötzlich aufsteigend infolge der Erweiterung des Gesichtskreises über bisher fremde Völker mit anderen Existenzformen: dadurch gewinnt das Einzeldasein eine mannigfaltigere, umfassendere und auch auseinanderstrebende Inhaltlichkeit, und die Energie des zusammenhaltenden Bewußtseins muß stärker werden, wenn sie nicht erdrückt werden will. Der Spielraum für solches Wachstum ist vorhanden, sobald die jenseits des Ich festhaltenden Kräfte so verlebt sind, daß sie dem Betätigungsdrang der Individuen nicht mehr genügen — warum der Mensch nicht befriedigt ausruht, sondern das Alte abtut und zer-

[1]) Vgl. W. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie. S.-B. Berl. Akademie der Wiss. 1894, bes. S. 1407. (Ges. Schr. Bd. V)

bricht, diese letzte Frage nach den Gründen dafür, daß die europäische Menschheit sich entwickelte und steigerte, ist nur metaphysisch zu beantworten. Eine regelmäßige Außenseite dieser Vorgänge, die sich feststellen läßt, ist die Abnahme der beherrschenden Macht, mit der die sozialen und politischen Ordnungen die Lebensführung des Individuums bestimmten; auseinanderliegende Stufen der Persönlichkeitsbildung zeigen das auf verschiedene Weise: die Auflösung der herkömmlichen Bindungen in revolutionären Bewegungen und Kämpfen schafft einen freien gefährlichen Boden, auf dem der Einzelne sich durchsetzen muß, die zentralistische Organisation großer Staaten rückt den Schwerpunkt der Existenz aus dem Zusammenhang mit dem nationalen Ganzen fort in persönliche Ideale. Parallel wirkt die Erschütterung der befriedigenden Traditionen auf religiös-sittlichem und geistigem Gebiete durch die Erweiterung der Erfahrungen von Mensch und Welt: in dem Widerstreit der Überzeugungen findet der Einzelne sich, sei es zur Wahl bloß oder zu neuem Entdecken, auf sich selbst gestellt.

Wir suchen nun nach dem eigenen Zug, der in dem ersten Hervortreten der Individualität bei den Griechen sich kundgibt und das Verhältnis dieses Vorgangs zur Selbstbiographie aufklären möchte: gleichsam nach der inneren Dynamik, die die Persönlichkeiten emportrieb und gestaltete. Das führt zurück auf die Art, wie die Grundtatsache unserer Existenz, das Ineinanderwirken von Ich und Welt erlebt wurde.

Die Einheit zwischen den Relationen, in denen der Mensch zur Welt steht, in religiösem Erleben, künstlerischem Schauen, denkender Orientierung und tätigem Eingreifen, ist in einer mittelalterlichen Kultur als eine objektive und ungelöste Einheit da, die, selbstverständlich waltend, jeden einzelnen gleichmäßig umfriedet. So haben die scharf umrissenen Gestalten der homerischen Helden bei all der freieren Beweglichkeit, die in der Phantasie des größten Dichters die Natürlichkeit des Lebens selbst gewinnt, doch eine gleichartige gemeinsame Form: diese schafft nicht das Individuum sich, sondern in das Individuum erstreckt sie sich hinein, als ein Allgemeines, in einfachen Motiven, Leidenschaften und Vorstellungen, die überall durchgreifen und nicht in der einzelnen Person, sondern in dem allgemeinen künstlerisch sittlichen Wesen dieser epischen Welt zusammenhängen, mag auch unter den Konventionen der aristokratischen Gesellschaft die gleichfalls einer individuellen Sittlichkeit noch überhobene Naturmacht der starken Affekte hervorbrechen, die die Zucht der Sitte abwerfen; und im christlichen Mittelalter ist vollends deutlich, wie der eine ewige in Gott gegründete Idealgehalt des Lebens das einzige Reale in allen Betätigungsweisen

des Menschen ist. In einer späteren Epoche freien bürgerlichen Daseins und reflektierten Selbstbewußtseins ist diese Einheit wohl individuell, aber sie stützt sich auf die differenzierten und wieder objektiven Gebilde der Kultur, die als in sich geschlossene Wirklichkeit einer nationalen Ideenwelt den Einzelnen tragen, der nun in der Beziehung zu ihnen seine Persönlichkeit entwickeln kann. In der dazwischen liegenden Stufe der Lebensführung, wo solch objekiver Halt nicht besteht, muß die Einheit ganz zurückgenommen werden in den einzelseelischen Zusammenhang des Individuums, der ja immer dahinter steht: dieser tritt gleichsam nackt in ganzer Fülle zutage, er ist nicht mehr nur der Schauplatz, auf dem die jenseits des individuellen Ich liegenden Quellen des Lebens zusammenfließen, sondern er schafft jetzt allen Inhalt der Existenz neu und gibt ihr den einzigen Zusammenhalt, der Bestand hat.

Dadurch muß die Totalität des Seelenlebens eine neue Freiheit und gestaltende Kraft gewinnen; denn Kraft wächst in den geistigen Entwicklungen denjenigen Anlagen zu, die einen neuen Wert erhalten haben durch die geschichtliche oder individuelle Lage. Und wenn solch freies Gestalten aus der Ganzheit des Ich die Energie der Persönlichkeit ausmacht, so ist nun die geschichtliche Tatsache, daß dieser Vorgang zuerst nicht im Subjekt für sich, als reine Innerlichkeit verläuft, sondern sich auswirkt in der unmittelbaren Beziehung von Ich und Welt, die im Erleben gegeben ist. Aus welchen Tiefen solches Erleben den griechischen Persönlichkeiten des 7. und 6. Jahrhunderts kam, wie weit dabei die spezifisch religiöse Art, die Einheit des Lebens zu erfahren, den Grund legte,[1]) kann hier in dem Dunkel, das diese Zeiten umgibt, belassen werden. Das für uns Wesentliche ist, zu erkennen, daß einerseits diese Individuation nicht als ein von Kritik oder skeptischer Negation getriebenes Sichzurückziehen auf das Subjekt zu verstehen ist, sondern daß die erfüllte Energie des persönlichen Daseins als das primär und positiv Gegebene zu gelten hat, worin die Reflexion sich nur als das aufklärende Organ am sichtbarsten herausstreckt; daher dann die eigentümliche Mischung von hellem Vernunftbewußtsein und mystisch reformatorischem, ja phantastischem Glauben, Glauben zunächst an sich selbst, das Dämmerlicht gibt, das beim Erwachen der Persönlichkeit leuchtet. Und daß andererseits diese Befreiung der Person nicht aus einer Sonderung des gewissesten Innenlebens von allen Außendingen hervorging: vielmehr ist es ein Sichausweiten des Ich über die ganze erlebbare Welt, so daß die Grenzen zwischen Subjekt und Außenobjekt, zwischen Mensch und Kosmos fließend werden, wie die seelischen Ver-

[1]) Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Basel 1903.

haltungsweisen selber in Fluß gekommen sind. Die ersten Äußerungsweisen, in denen die Persönlichkeit sich zum Bewußtsein ihrer selbst erhob, müssen von dieser umfassenden dynamischen Beziehung zwischen Individuum und Welt bestimmt sein.

Wir greifen nur die Momente heraus, die die Art der Persönlichkeitsbildung erleuchten. Der Verlauf beginnt in der Dichtung und gipfelt in der Philosophie: in dieser ist das eigentliche Bewußtsein des Neuen zu suchen — soweit sie uns voll verständlich ist und nicht, wie so viele stückweis oder auch ganz erhaltene Erscheinungen aus dieser Zeit, uns unzugänglich gegenübersteht.[1])

Der erkennbare Anfang ist gleichsam das erste Ich-Sagen bei Hesiod (um 700). Hesiod nennt sich mit Namen zum Beginn seiner Dichtung, die mit spekulierender Phantasie Klarheit und Zusammenhang bringt in die widerspruchsvoll umgehenden Vorstellungen von der Götterwelt. Er muß von sich reden, weil das, was er zu lehren hat, die Wahrheit, die er den „Lügen" des epischen Sangs entgegenstellen will, ihm nicht durch den kritischen Verstand gekommen ist, sondern sie hat den ganzen Menschen ergriffen, der für sein Leben nach Gewißheit strebte und in einheitlichem, nicht bloß reflexionsmäßigem Verhalten die Selbstsicherheit und den Mut persönlicher Überzeugung errang; denn es ist doch ganz real und nicht als poetische Form zu nehmen, wenn Hesiod, der Hirt vom Bergdorf, seine Theogonie aus der Offenbarung, aus einer Vision der Musen vom nahen Helikon hervorgehen läßt. Im Ausgang der Renaissance wird, wenn das vergleichbar ist, die Verkündung der vernunftgemäßesten Religion, des Deismus, von Herbert von Cherbury so als ein Erlebnis mit dem persönlichen Gott ganz dramatisch geschildert: in sinnfälligen Zeichen bestimmt Gott den Denker Herbert zur Ausgabe seines Werks.

Anders als in der beweglichen ionischen Aufklärung kommt bei Hesiod die Persönlichkeit schwer heraus, er stammt nicht aus dem engeren Kreise der sozial hochstehenden Kulturträger, sondern steigt aus dem Bauerndasein auf, das mit dem täglichen Leben zu ringen hat; Hesiods Vater war aus Kleinasien als Bauer nach Böotien gekommen; er selbst fühlt sich durch den Ruf der Musen herausgehoben aus der ge-

[1]) Die Tyrannen des 7. u. 6. Jahrh., die die ersten politischen Individualitäten in der griechischen Geschichte sind, sehen wir nur durch die Spiegelung in der Volksphantasie, die in anekdotischen Zügen und moralisierender Zurückführung des Menschlichen auf die Wirkungsweisen von Weisheit und Schicksal den allgemeinen Eindruck des Außergewöhnlichen und Überlegenen der Persönlichkeit festhält. Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II S. 612 u. a., der die hier in Betracht kommenden Erscheinungen überhaupt sehr bedeutend heraushebt. — Zu Hesiod Schwartz, Charakterköpfe a. d. ant. Lit. 1903. H's Erga erkl. v. Wilamowitz 1928.

wöhnlichen Existenz des Landvolks um ihn her, der „Toren und müßigen Fresser". Daß Hesiod den sittlichen Gehalt dieses Bauernlebens entdeckte und die Kühnheit besaß, den volkstümlichen Stoff in einem Gedicht über die Arbeit zum Thema der durch Homer geadelten Kunst zu nehmen, dieses Zusammengehen des Selbstbewußtseins mit dem Wirklichkeitsgefühl der schwer stofflichen Dinge zeigt erst ganz den Nährboden der Persönlichkeit.

Um sich auszusprechen, hält sich Hesiod dabei am Allgemeinen fest; nur gelegentlich berührt er, auch hierin der erste, konkrete Begebenheiten aus seinem bewegten Leben. So erzählt er in der „Werke und Tage" genannten Dichtung an einer Stelle, wo er inmitten der Bauern-Regeln auch auf die Schiffahrt zu sprechen kommt, daß er einmal — nur dies eine Mal — über See gefahren ist: nach Chalkis zu einem Dichter-Wettkampf, den die Söhne des Herrschers Amphidamas zur Feier ihres verstorbenen Vaters veranstalteten:

Dort hab im Lied ich gesiegt und den schmuckreichen Dreifuß errungen.
Aber mein Herz hieß mich ihn den Musen des Helikon weihen,
Die mir einst die Gabe des klingenden Sanges verliehen.

Diese Verse[1]), die man als „die früheste Äußerung eines Griechen über sein Leben"[2]) herausgehoben hat, beziehen sich bezeichnender Weise auf die Kunst des Dichters und entsprechen somit dem Proömium des andern Werks Hesiods, der Theogonie, auf das wir wegen des Motivs der dichterischen Inspiration hinwiesen. Was er sonst in den „Werken und Tagen" von sich persönlich sagt, betrifft nicht sowohl den zeitlichen Gang seines Lebens als die ideale Grundlage desselben. Das einfache sittlich-religiöse Bewußtsein gibt er nach außen, das ihm über die schlimmen Erfahrungen, über brüderlichen Betrug ums väterliche Gut und richterliche Rechtsverletzung hinweggeholfen hat: daß allein die rechtschaffene Arbeit, die durch den guten Eifer von Gott kommt, Segen bringt, daß Recht und Gerechtigkeit realen Bestand haben, daß der schmale steile Weg, der zur Mannestugend führt, sich gegen die breite kurze Straße der Gemeinheit erhebt, und daß der schlechte Mensch schließlich doch von der göttlichen Strafe erreicht wird. So ist seine Form die moralische Reflexion, die sich auch schon zum Sinnspruch gestaltet, und eine von religiösen Ideen getragene Schilderung der Entwicklung des Menschengeschlechts, die vom goldenen Zeitalter stufen-

[1]) Erga 654—62. Die Verse, die ehedem — auf einen von Plutarch geäußerten Verdacht hin — als interpoliert galten, werden neuerdings allgemein als echt angesehen. Cf. Hésiode, Les travaux et les jours, éd. Paul Mazon, Paris 1914, p. 136

[2]) Cf. R. Harder, Gnomon 1932 S. 163 (Besprechung der 2. Auflage dieses Buchs).

weis herabführt in das eiserne Elend der gemeinen Gegenwart, fügt sich so gut dazu, wie die bodenständige Darstellung des gesunden täglichen Tuns und Erwerbens in Ackerbau und Seefahrt mit den Bauern- und Schifferregeln.

Das ist doch nicht eigentlich rationale Didaktik. Wenn etwa bei Mark Aurel die Sentenzen und Regeln, die er sich aufschreibt, durch die reale Beziehung auf sein lebendiges moralisches Bewußtsein ihre Abstraktheit verlieren, so ist hier am Anfang der umgekehrte Weg: das individuelle Erleben ist da, aber es wird noch nicht für sich zum Gegenstand der Darstellung gemacht, so daß es eine eigene Form erzeugte, sondern es geht ein in das Sachliche, in die allgemeinen Reflexionen, zu denen es sich zuerst abklärt. Ein Grundverhältnis zum Autobiographischen ist damit bezeichnet; es zeigt sich ähnlich auch bei den hebräischen Propheten, wo das Leben mit Gott, das sie führten, nur erst in dem Ergebnis, in der Verkündigung des göttlichen Rechts und Gerichtes, nach außen tritt.

Komplizierter und sehr vorsichtig anzurühren ist der Sachverhalt bei der Dichtung, die nun seit dem siebenten Jahrhundert in der der östlichen Welt vorgelagerten hellenischen Kultur in den Formen des Jambus, der Elegie und eigentlichen Lyrik entstand. Die nackte Tatsache sagt gewiß schon viel, daß es solche Formen waren, in denen das persönliche Lebensgefühl sich einen ersten Ausdruck schuf. Und dann sind Sapphos Lieder da — diese wunderbare Kunst setzt doch voraus, daß in der Seele eine heimliche Melodie spielt, die das Leben einig in sich faßt, so daß jede Bewegung des Gemüts ein Ganzes wird und zu einem Höchsten von Poesie sich formt. Aber die allgemeine Erscheinung, daß damals individuelle Zuständlichkeiten Gegenstand der Dichtung geworden sind, hat schwerlich ihren Grund in solcher Innerlichkeit. Wir haben in Archilochos und vor allem dann in Solon ganz verschiedene Zeugen für die Wendung der Dichtung zur Selbstdarstellung. In ihnen sind die ersten direkten Anknüpfungspunkte für die Entwicklung der antiken Selbstbiographie enthalten.

Wie herzhaft zustoßend und unmittelbar auf die Welt reagierend entfesselt sich doch das Selbstgefühl bei Archilochos, der sich selbst den „Diener des Kriegsgottes und der Musen" nannte! Der Kriegsmann sagt von sich: „Der Speer gibt mir Brot, der Speer gibt mir ismarischen Wein, auf den Speer gelehnt, ruhe ich beim Trunke."[1]) Ein anderes berühmtes Fragment: „In Sehnsucht lieg ich jammervoll ganz entseelt, — auf der Götter Geheiß von entsetzlichen Schmerzen durchbohrt bis tief

[1]) Archilochos (Anthologia Lyrica, ed. Diehl, III) f. 1 und 2.

in mein Gebein."[1]) Er selbst knüpft an die göttliche Leidenschaft seine Sangeskunst: „Wenn mein Herz vom Wein aufgewühlt ist, weiß ich wohl, den Dithyrambus anzustimmen, das herrliche Lied unseres Herrn Dionysos."[2]) Mitten in dem lärmenden Getriebe des öffentlichen Lebens wächst seine Dichtung, mit dem ganzen derben Stoff dieser Wirklichkeit; Verfolgung, Angriff, Selbstbehauptung, praktische Zwecke einer unbändigen Leidenschaft, die den scharfen Blick in das Gebaren der nächsten Menschen gibt: Archilochos' Wort war zu fürchten. Er redet in den vollendetsten Versen von den konkreten Dingen seiner persönlichen Existenz, von Armut und Not, von Kriegsfahrt und politischem Machtkampf und versagter Liebe, von seiner „gewaltigen Gabe" der Invektive und vom Leben zumal, das im Genuß übers Mißgeschick kräftig fortgeht. Dem Ritterstand angehörig, aber ein Bastard, rührt er an den Pfeilern der sittlichen Welt, in die er hineingeboren war. Ohne Scheu spricht er von seiner Flucht in der Schlacht und rechtfertigt das unrühmliche Verhalten: „Mit meinem Schild prahlt jetzt wohl ein Thraker: ich ließ ihn im Dickicht, ungern genug, die untadelige Wehr. Aber mein Leben riß ich heraus! Fahr' er dahin! ich werde mir dafür einen andern, nicht schlechteren verschaffen."[3]) So unbedingt beweglich wagt sich der geniale Einzelne heraus, und der Wille verlangt gar nicht nach einem inneren Zusammenhalt, um Persönlichkeit zu sein; denn Archilochos hatte in seiner Kunst sein nie versagendes Mittel, das Leben zu beherrschen. Auf welche Weise ihm das gelang, ist uns in den Fragmenten nicht mehr sichtbar. Gewiß ist jedenfalls, daß er es vollbracht hat, daß „die kleinen privaten Angelegenheiten eines Bastards von Paros, der... offenbar nie auf einen grünen Zweig gekommen ist, ziemlich tausend Jahre lang erst dem ganzen Volke, dann gerade den Geschmackvollsten kein geringeres Interesse abgewonnen haben als der Völkerkampf der Ilias."[4]) Als im Ausgang des Altertums die Autobiographie eine zentrale Stellung in der Literatur erhielt, wurde Archilochos mit Alkaios zusammen als Muster aufgestellt für die literarische Verwertung eines autobiographischen Stoffs und für die Funktion der Dichtung, dem Individuum die konkrete Fortexistenz zu verschaffen.[5])

Tiefer geschlossen mußte die Gestalt der Persönlichkeit hervorgehen, wo die in der Dichtung sich entwickelnde Kunst der Lebensbetrachtung,

[1]) ibid. fr. 104. Übersetzung nach B. Snell, Die Entdeckung des Geistes (1946) S. 66.
[2]) ib. fr. 77.
[3]) ib. 6.
[4]) U. von Wilamowitz, Die griechische Literatur, in Die Kultur der Gegenwart I 8 (1905) S. 21.
[5]) Synesios, περὶ ἐνυπνίων, cf. unten Teil III, Einleitung.

die Nachdenklichkeit über den Charakter und die Richtungen des menschlichen Daseins dazu diente, dem Individuum die sittlichen Grundlagen seiner Existenz bewußt zu machen. Hier begann in den künstlerischen Formen die philosophische Selbstbesinnung, in der die Autobiographie langsam der Erfüllung ihrer höchsten Aufgabe entgegenreifen sollte. Und sie begann mit der dichterischen Selbstanschauung einer Persönlichkeit, in der sich das Ideal griechischer Lebenskunst in einer Vollendung zusammenfaßt, die die Menschheit adelt. Es ist Solon — einer der sieben Weisen der volkstümlichen Tradition. Seine Elegien und Jamben (um 600) bringen ihn uns in seinem wesentlichen Tun und Denken wie einen Gegenwärtigen nahe; schon Aristoteles, der zweieinhalb Jahrhunderte nach ihm lebte, hat diese Selbstzeugnisse dazu verwertet, Solons echte Persönlichkeit gegenüber der Legende und dem politischen Zerrbilde herzustellen.[1]) Sie stellen zunächst die Art der Dichtung dar, die von der Funktion der gebundenen Rede im öffentlichen politischen Leben bestimmt war, in den Zeiten, ehe die Prosarede (der logos, wie man damals sagte) allgemein aufkam. Nach Aristoteles' Beschreibung der wirtschaftlichen und politischen Krise, in deren Verlauf Solon zu Macht kam, „trieb das Verhältnis der Knechtschaft, in dem die große Masse zu den wenigen Reichen stand, das Volk zur Empörung. Der Kampf", so führt Aristoteles in seinem Werk über den athenischen Staat weiter aus, „war hartnäckig, und lange Zeit standen die Parteien sich feindlich gegenüber. Endlich vereinigten sie sich dahin, Solon zum Schiedsrichter und zugleich zum Archon zu wählen und ihm die Ordnung der Verfassung anzuvertrauen. Dazu waren sie besonders durch ein Gedicht Solons veranlaßt worden, das mit den Versen begann:

Was ich gehofft, war Täuschung.
Nun nagt der Schmerz mir im Busen,
Schau ich, edelster Zweig ionischen Stammes auf dich.

In diesem Gedichte nimmt Solon seinen Standpunkt unentwegt über den Parteien; er verficht die beiderseitigen Interessen und ermahnt schließlich beide Parteien, ihren Zwist zu beenden ... und die Reichen insbesondere, ihre Stellung nicht über Gebühr auszunützen."[2])

Solons Gedichte begleiteten sein großes Reformwerk, die sog. „Lastenabschüttelung" (σεισάχθεια), durch das er die Zukunft Athens entschieden hat. Eingeleitet wurde es durch ein politisches Glaubensbekenntnis, das der sozialen Not fest ins Auge blickt und das stolze Bewußtsein der eigenen zulänglichen Kraft gegen jeden Übergriff der obern oder

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen. Bd. II.
[2]) Aristoteles, Staat der Athener übers. v. Kaibel u. Kissling (1891) Kap. 5.

untern Stände kundgibt: „wir werden es nicht dulden". Sie dienten der Rechtfertigung und Erhaltung seiner Schöpfung, indem sie die Grundsätze und Wege der Durchführung darlegten und mit kraftvollem Selbstgefühl das Geleistete zusammenfaßten: die Mutter Erde selbst, die er aus der Hörigkeit befreit, soll seine Zeugin sein: „Durch die Macht des Gesetzes habe ich Gewalt mit Recht verbunden und so durchgeführt, was ich versprochen; für Gute und Schlechte schrieb ich gleiche Satzung, klares Recht für jeden schaffend".

Gesetzesordnung (εὐνομία): das war die Aufgabe, die er mit Wort und Tat zu vollbringen sich berufen fand; Gesetz und Freiheit erfaßte er als wesentlich zusammengehörig. Durch Solon ist der griechische Begriff der politischen Freiheit festgestellt worden, der dem demokratischen Staat zugrundeliegt: Freiheit als gebunden an die Unterordnung der Individuen unter die Gesetze, die die Gemeinschaft sich selbst gegeben hat. In diesem Sinne stellte er sich als den Befreier seines Volks, ja der heimischen Erde dar in einem ausführlichen Gedicht über sein Reformwerk der Entschuldung, das uns von Aristoteles überliefert ist:

Ansehn so viel als ihm zukommt, gewährte ich willig dem Volke,
nahm seiner Würde nichts weg, fügte auch nichts ihr hinzu.
Wiederum duldet' ich's nicht, daß die reichen und mächtigen Herren
mehr besäßen als das, was ihnen rechtens gebührt.
Also wehrte mit starkem Schilde ich beiden Parteien,
daß nicht mit unrechter Macht einer den andren bedrückt.

Aus Sklaverei, in die sie Willkür oder Recht
gezwungen, führt' ich viele nach Athen zurück
ins gottgeschenkte Vaterland; und andre auch,
die vor dem Schuldzwang fliehend in der Fremde rings
umirrten, schon der att'schen Sprache Klang entwöhnt;
auch denen, die daheim der Knechtschaft hartes Joch
ertrugen, zitternd vor der Willkür mächt'ger Herrn,
gab Freiheit ich zurück.

Des zeuge du am Richterthron der Zeit für mich,
erhab'ne Mutter aller Götter im Olymp,
du weißt es ja, o dunkle Erde, der ich viel
der Steine, Male der Verschuldung, ausgrub einst;
die du geknechtet warst, du atmest wieder frei.

Kraft des Gesetzes schuf
das alles ich, verbindend Macht mit strengem Recht.
Ich hab's vollendet, wie ich's damals euch versprach.
Gesetze schrieb ich euch, gerechte, welche klar
bestimmen, was dem Guten, was dem Bösen frommt.
Doch hätt' ein andrer Mann, ein Lump, der Frevel sinnt
und giert nach Gut, statt meiner euch geführt, der hätt'
das Volk im Zaum nicht halten können. Wär' ich so
verfahr'n, wie meine Gegner wünschten, oder hätt'
gar ihren Feinden ich erfüllt ihr Rachgelüst,
mit manchem Menschenleben hätt's die Stadt bezahlt.
Nach allen Seiten mußt' ich wehren, schützen, droh'n,
und wie ein Wolf, den Hunde hetzen, wand ich mich.[1])

So schildert er humorvoll seine wehrhafte Haltung, von Freund und Feind angegriffen, weil er inmitten der Parteien über ihnen stand. Mit der gleichen Überlegenheit spricht er von der großen Versuchung, die in einer so unbeschränkten Machtbefugnis, wie sie die Athener ihm für so lange Zeit anvertraut hatten, für einen weniger aufrechten Charakter wohl enthalten war — der Versuchung, sich zum Selbstherrscher oder „Tyrannen" aufzuwerfen. Er gibt die Spottreden der gewöhnlichen Politiker wieder, die seine Lauterkeit als Schwäche auslegten:

„Solon ist gewiß kein weiser, jedenfalls kein kluger Mann;
denn als Gott ihm Schätze darbot, wies er sie von sich zurück.
Als der Fang ins Netz kam, da vergaß er, ihn ans Land zu ziehn;
stand nur staunend da, verlassen völlig von Verstand und Mut."[2])

Er zahlt ihnen den Spott heim: selbst wenn er die Macht dazu gehabt hätte, so hätte er es doch nicht gewünscht, die Herrschaft und die größten Schätze zu gewinnen, um dann bei lebendigem Leibe geschunden zu werden und mitsamt seinem Geschlecht zugrunde zu gehn. Aber auch positiv bringt er das sittlich-religiöse Bewußtsein, das ihn erfüllte, zum Ausdruck und formuliert das Ideal der Gerechtigkeit wiederum in dem vitalen aristokratischen Sinne, in dem der ethische Unterschied von Recht und Unrecht noch wie selbstverständlich mit der politischen Scheidung zwischen Freund und Feind verbunden ist:

Möchten die seligen Götter mich segnen und möchten die Menschen
alle nur Gutes von mir denken und sagen allzeit;

[1]) Solon, Dichtungen, Übersetzt von E. Preime, Heimeran München. 1945.
[2]) Nach Kaibel und Kiessling a. a. O.

Süß auch sei den Freunden mein Leben, und bitter den Feinden,
ehrwürdig jenen und lieb, diesen zu schauen ein Schreck.
Ja, ich möchte wohl Reichtum haben, doch will ich nicht unrecht
jemals besitzen ein Gut; wirkt doch notwendig der Fluch.[1])

Soweit haben wir hier ein erstes großes Beispiel für die Selbstdarstellung der politischen Persönlichkeit griechischer Art: ein im höchsten Sinne tätiges Dasein, wie es nur durch eine leidenschaftliche Energie des Willens möglich war, durchdringt sich mit der Vernunft, um in den einfachen religiös ethischen Ideen von Gerechtigkeit, maßvoller Männlichkeit und göttlicher Weltordnung das Handeln auf eine zusammenhaltende Überzeugung zu gründen. Aber das ist nur eine Seite in dem Selbstgefühl, das den politischen Menschen drängt, sich nach außen darzustellen und die Spannungen durch die Kunst zu lösen. Der Ausdruck der Persönlichkeit rundet sich erst in den anderen Elegien, in denen die gleiche maßvoll harmonische Lebensweisheit sich als heitere kräftige Freudigkeit am Genuß dieser irdischen Welt dartut. Auch hier wieder macht sich der allgemeine Sachverhalt geltend: die Persönlichkeit gewinnt und behauptet ihre Selbständigkeit nicht wie in den späteren reflektierten Freiheits-Idealen durch Abschließung gegen alle äußeren Weltverhältnisse, sondern grade indem sie sich dem Reichtum der Lebensgüter öffnet und sich bis ins Alter hinein mit der Genußfähigkeit zugleich die Bereitschaft zu fortschreitender Lebenserfahrung erhält: „Alternd lern' ich doch immer noch viel." Nicht aus der Idee wird hier das Dasein gestaltet, sondern indem es sich in der Reflexion expliziert, tritt die Gestalt der Persönlichkeit zutage.

Das schönste dieser Gedichte, das wir noch unverkürzt vor uns haben (12), stellt Solons Seelenverfassung nun direkt in einem Vorgang der Selbstbetrachtung dar. Es beginnt damit, sich der Werte zu versichern, die die persönliche Existenz bereichern, wie Solon selbst sie sich erhalten wissen möchte: Segen von den Göttern und Ansehen bei den Menschen, Süßigkeit der Freundschaft und Gefürchtetsein bei den Feinden, Wohlstand auch, der redlich erworben ist; nun vertieft sich die Betrachtung in den idealen Grund des eigenen Daseins, der dem philosophischen Dichter zur Basis des Lebens selber wird: menschliche Verschuldung und göttliche Gerechtigkeit, die kein unrecht Gut gedeihen läßt und auf mannigfachen Wegen den Frevler früh oder spät ereilt; dann erweitert sie sich in einer typischen Bewegung der reflektierenden Dichtung zur Anschauung des mannigfaltigen Treibens der Menschen, der verschiedenen Berufe, wie jeder auf seine Weise wirkt und strebt und wo

[1]) Salon, Dichtungen a. a. O.

kein Maß ist, auch kein Ziel sich findet: alles geht doch zurück auf das Walten des göttlichen Regiments, und in dieses sittliche Bewußtsein, das selbst im Handeln bewährte, mündet das Gedicht. Sachlich ein Selbstgespräch, ist diese Elegie ihrer Form nach ein Gebet; an die Musen, die Töchter des Zeus, wendet sich Solon zum Beginn: „höret mein Gebet". Das Gesetz der Kunst, das für die Elegie die Form einer Anrede forderte, wirkte dabei zusammen mit der schlichten Frömmigkeit eines Mannes, der, in sich ständig und bewußt, doch der Grenzen des Menschen gewärtig ist.

Diese Elegien wurden als die Gedichte Solons „an sich selbst" überliefert. In der Wirkung dieses Titels spiegelt sich der Zusammenhang zwischen den Hauptmomenten der Entwicklung der griechischen Selbstbiographie in der Innenschau. Die Namengebung von Mark Aurels Buch „An mich selbst" ist davon bestimmt; dieselbe Überschrift trägt das Gedichtbuch Gregors von Nazianz, das seine subjektive Lyrik, die zur Autobiographie fortging, enthält; dagegen fand Augustin für seine Selbstgespräche, die dem in den „Konfessionen" auf neuen Wegen erreichten Ziel zunächst zustrebten, den „neuen und vielleicht harten Namen"[1]) Soliloquien.

Die dichterische Selbstanschauung, in der das religiöse Verhalten sich mit den Lehren der Lebenskunst und Weisheit verband, war doch nur eine Form neben andern für den Ausdruck des persönlichen Daseins, das durch die geistige Bewegung dieser nachhomerischen und vorklassischen Jahrhunderte geweckt wurde. Aber das Ganze dieser Zeitlage ist nur in Trümmern da, und es wäre vergeblich, den Anteil im einzelnen sondern zu wollen, den Dichtung, Religion, Philosophie an der Gestaltung der Individualität hatten. Auch die wesentliche Frage bleibt uns unbeantwortet, in welchem Sinne die pessimistischen Stimmungen für uns einzuschätzen seien, die schon innerhalb der altjonischen Lyrik auftreten; sie gehen gewiß nicht bloß auf Bedingungen zurück, wie die gesteigerte Kultur oder der Verlust der politischen Freiheit durch das Lyderreich und die dadurch bewirkte Abflachung der Lebensfreudigkeit. Dieses schwere Problem, dessen Auflösung für die ganze Geistesgeschichte und das Verständnis ihrer Kontinuität so wesentlich wäre, ist auch der Autobiographie aufgegeben; denn die Einsicht in den leidvollen und zweideutigen Charakter des Lebens gibt in ihrer Verbindung mit einem pantheistischen Ichgefühl der Subjektivität jene innere metaphysische Zusammenfassung, die in späteren Zeiten, in der

[1]) Augustin, Soliloq. II c 7, 14. Mit dem kynischen Ausdruck αὐτοφωία hängt Soliloq. kaum zusammen.

neuplatonischen Mystik, dann im Mittelalter und wieder in der neueren Romantik sich in lyrisch gestimmten Formen der Autobiographie entfaltet hat. Im allgemeinen wissen wir wohl, daß in dieser mächtigen griechischen dichterischen, religiösen und philosophischen Bewegung des 6. Jahrhunderts, in der nun die monistische Religiosität des Orients wirksam wurde, die Quellen zuerst zutage traten, von denen die Selbstbiographie sich bei ihrer verhältnismäßig schnellen Erhebung unter den veränderten Bedingungen der nachchristlichen Jahrhunderte genährt hat. Aber wir suchen nach greifbaren Realitäten, die ein sicheres Urteil darüber ermöglichen, wie weit die Menschen dieser alten Zeit sich den Äußerungsformen der eigenen Erfahrung zugewandt haben. Und da ist uns zunächst innerhalb des religiösen Lebens nur eine spärliche Einsicht erreichbar.

Daß in dem mystischen Schrifttum der Griechen, das im 6. Jahrhundert zu einer Blüte gelangte, Formen der Ichdarstellung ausgebildet waren, in denen die religiösen Persönlichkeiten bei ihren Anhängern oder weiteren Kreisen ihre Heilslehren als göttliche Offenbarungen einführten und ihre Mission aus der eigenen Erfahrung einer göttlichen Begnadung begründeten, das läßt sich mit Sicherheit erschließen, und man beobachtet die verschiedenartige spätere Benutzung dieser Formen in der allgemeinen, besonders der philosophischen Literatur.[1]) Soviel wir sehen, war dabei der Inhalt vorwiegend durch die Bildlichkeit der religiösen Phantasie bestimmt, die das Schicksal der Seelen nach dem Tode und ihre Wege der Buße und Reinigung in Unterwelts- und Himmelsschilderungen ausmalte, mochte man sich nun mit der einfachen Einkleidung in eine Vision begnügen oder wie in den Hadesfahrten den Selbstbericht weiter durchführen; auch Zukunftsoffenbarungen mit politischer Abzweckung geben sich in solcher visionären Einführung, wie das Beispiel des Epimenides zeigt. Diese Erscheinungen haben innerhalb der deutlicher auffaßbaren Entwicklung bei den neueren Völkern ihr Analogon, nach dem sich ihre Bedeutung für uns beurteilen läßt. Im christlichen Mittelalter tritt die Aussprache des religiösen Innenlebens bei den Mystikern und ekstatischen Frauen zunächst nur als Nebenwerk auf neben den wesentlichen Offenbarungen, die die Schaureisen der Seele ins Jenseits oder auch die prophetische Einwirkung auf die Öffentlichkeit, auf die kirchlichen, sozialen und politischen Gärungen zum Vorwurf haben. Wie dann aber das mystische Leben sich reiner gegen

[1]) Vgl. Rohdes Psyche, bes. II[2] S. 62 ff. 113 f. — Diels, Parmenides' Lehrgedicht S. 10 ff. und über Epimenides, S.-B. der Berl. Akad. 1891 S. 393 ff. — A. Dieterich, Nekyia, bes. S. 126 ff. — Rohde, der griech. Roman[2] S. 279 Anm. 2.

die Außenwelt abschloß, die Selbstdarstellung sich aus den andersartigen Offenbarungen herausarbeitete und die Innerlichkeit sich ablöste aus dem bildlichen Vorstellen: von einem solchen Fortgang zur religiösen Selbstbiographie, wie er im christlichen Mittelalter festzustellen ist, wird in dieser alten Zeit nichts sichtbar; erst die Jahrhunderte nach Christi Geburt zeigen eine vergleichbare Entwicklung.

Nur in einem letzten Nachhall aus der Prophetenpoesie des sechsten Jahrhunderts, als schon die Zeit einer andersartigen Menschenauffassung angebrochen war, kommt uns die Selbstdarstellung einer religiösen Persönlichkeit in anschaulicher und seltsam mächtiger Gestalt entgegen: in dem Sühnelied des Empedokles von Agrigent (um 450), das wir noch in zahlreichen Bruchstücken haben.[1]) Dies Gedicht war eines der beiden Hauptwerke des berühmten sizilischen Philosophen. Sein anderes Werk, gleichfalls in dichterischer Form, in homerischen Versen, war von anderer Art, ein Produkt der in Jonien entstandenen Naturphilosophie, auf eine rationale, ja mechanische Erklärung der Weltordnung gerichtet. Das Sühnelied erscheint wie eine religiöse Ergänzung dieser verstandesmäßigen Haltung. Er verkündete darin den Glauben an die Seelenwanderung, der damals durch Pythagoras, aber auch durch die volkstümlichen orphischen Mysterien in Hellas Boden gefaßt hatte. Als Prophet durch die Welt ziehend, trug er sein Lied im Ornat eines Sühnepriesters vor dem Volke öffentlich vor, diese Erlösungslehre begreift das menschlich-leibliche Dasein sowie überhaupt das organische Leben auf der Erdenwelt, die hier zuerst als die wahre Hölle dargestellt wird, als Bußstationen der Seele, die ihrer Natur nach ein Gott, ein Dämon ist, und gibt den Weg an, auf dem sie wieder in ihre himmlische Heimat zurückgelangen wird. Als Ursachen für den Fall des Seelendämons gelten „Meineid im Gefolge des Streites" und der Mord, unter dem wesentlich der Genuß von Fleisch und Blut verstanden wird; die Buße ist eine 30 000 Jahre lange Wanderung durch die mannigfachen Gestalten von Lebewesen, als Pflanze, Tier, Kind, bis die höchste, den unsterblichen Göttern wieder nahebringende Stufe des Daseins als Seher, Dichter, Arzt, Fürst erreicht wird; das Mittel zum Erfolg, der den Dämon wieder rein und frei macht, ist die Askese, das Sichenthalten von irdischen Befleckungen und zumal von Fleischnahrung. Diese Verkündigung nun ist eingeleitet und durchsetzt mit einer Selbstdarstellung, in welcher Empedokles seine eigene Entsühnung und sich selbst als vergottet proklamiert. So beginnt er nach einer begrüßenden Anrede ans Volk mit den vielberühmten Worten: „Ich aber wandle

[1]) Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

jetzt als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher vor euch; man ehrt mich als solchen allenthalben, wie es sich für mich gebührt, indem man mir Tänien ums Haupt flicht und blühende Kränze. Sobald ich mit diesen Anhängern, Männern und Frauen, die blühenden Städte betrete, betet man mich an, und Tausende folgen mir nach, um zu erkunden, wo der Pfad zum Heile führe. Die einen wünschen Orakel, die anderen fragen wegen mannigfacher Krankheiten nach, um ein heilbringendes Wörtlein zu hören... Doch was red' ich hierüber noch viel, als ob ich etwas Großes vollführe? Bin ich doch mehr als sie, die sterblichen, vielfachem Verderben geweihten Menschen!" Nach einer solchen Begründung seiner Mission geht der Sühnepriester zur Offenbarung seiner Glaubenslehre über, und hier gibt er sich nun wieder als einen der Menschen, an denen sich jener „urewige Götterbeschluß" der Bußordnung für die schuldbeladenen Seelen bewährt: „Zu diesen gehöre jetzt auch ich, ein von Gott Gebannter und Irrender, da ich dem rasenden Streite vertraute... Ich war bereits einmal Knabe, Mädchen, Strauch, Vogel und flutenttauchender stummer Fisch... Ich weinte und jammerte, als ich den ungewohnten Ort erblickte... Aus welchem Range, aus welcher Glücksfülle bin ich hier auf die Erde gefallen und verkehre nun mit den Sterblichen... Weh mir, daß mich nicht früher ein erbarmungsloser Tag vernichtete, ehe denn meine Lippen der Gedanke an den ungeheuren Frevel des Fraßes umspielte . . ."

Man möchte wohl gern wissen, wie weit Empedokles hier sich selbst darstellen will und wie weit er sich — gleichsam als ‚die Seele' — in der Rolle eines Akteurs des Erlösungsvorgangs, in einer dem Mysterienkult entsprechenden Art von Schaustellung vorführt. Beides geht ineinander, und man könnte bei einer Kenntnis der voraufliegenden religiösen Literatur wohl mehrfach, und nicht nur bei jenem „Ich als unsterblicher Gott, nicht mehr als Sterblicher"[1]) eine formelhafte Wendung feststellen, die die reale Beziehung auf eine geltende Regel des Glaubens ausdrückte. Durch Verwendung einer religiösen Formel verknüpft er seine eigene geistige Geschichte, die er in der Ich-Form erzählt, mit der des Menschengeschlechtes, als dessen Vertreter er spricht.[2]) Jedenfalls erschöpft man den historischen Sachverhalt nicht, wenn man eine Selbstauffassung, die in besonderer Form doch eine tiefmenschliche und merkwürdig weitverbreitete philosophische Konzeption wiederbringt, als etwas ausschließlich Subjektives nimmt: als sei es

[1]) 112, 4 Diels ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός cf. die pythag. χρυσᾶ ἔπη v. 71 ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός.

[2]) Dies entspricht dem Gebrauch der Ich-Form in altorientalischen Inschriften, die wir in der Rechtfertigungs-Beichte des ägyptischen Totenbuches kennen lernten.

ein freies dichterisches Ausgestalten der eignen seelischen Erlebnisse in Phantasiebildern, wenn Empedokles „die Schicksale seines göttlich gefühlten Ich als Seelenwanderungen ausmalt".[1])

Daß ein Religionsstifter in Ichform von seinen Wiedergeburten erzählt, die seinem gegenwärtigen Auftreten in dieser Welt voraufgingen, diese merkwürdige Realisierung der Glaubensphantasie findet sich als eine Stilform in dem klassischen Lande des Seelenwanderungsglaubens, in der Dichtung Indiens.[2]) In den heiligen Schriften des Buddhismus ist ein Buch ‚Geschichten aus früheren Geburten', und in diesen Legenden tritt der Buddha, der um 480 aus dem Erdendasein schied, redend auf und vergegenwärtigt seine Taten und Daseinsformen aus vergangenen Weltaltern, als Gott oder Mensch, als König, als Brahmane, oder auf den verschiedenen Stufen der Tiergestalt; er beginnt etwa: „Und wieder in einem anderen Leben war ich ein Häschen, das in einem Bergwalde lebte; ich aß Gras und Kraut, Blätter und Früchte und tat keinem Wesen etwas zuleide. Ein Affe, ein Schakal, eine junge Fischotter und ich, wir wohnten beieinander..., ich aber unterwies sie in den Pflichten und lehrte sie, was gut und böse ist..." Bei den Indern erscheint das mit fabulierender Ausmalung des Details als Form für die Morallehre in Fabeln und Märchen, und der Zusammenhang dieser Geschichtensammlung besteht in einer sachlichen Anordnung nach den einzelnen Kardinaltugenden, die der künftige Buddha jeweils in den Zeiten seiner Geburten betätigt hatte, wie er sie jetzt in seiner erhabenen Vollkommenheit allzumal betätigt als Wohltätigkeit, Entsagung, Duldsamkeit, Freundschaft und so fort, und seinen Jüngern die Moral daraus zieht. So tritt die Art, wie Empedokles den regelhaften Verlauf der Seelengeschichte in seinem Ich zusammennimmt und ihn gefühlsmäßig, imponierend zur Steigerung seiner Person benutzt, nur um so eigentümlicher hervor. Wir stoßen hier auf den Gegensatz von griechischem Menschentum, das dem Individuum Wert zugesteht, und indischem Mystizismus, der Wert und Wirklichkeit des individuellen Daseins leugnet.

---

[1]) K. Joël, a. O. S . 35.

[2]) In den Jâtakas. Vgl. Oldenberg, Buddha[4] (1903) S. 219. 345 f. 349; mit dem Hinweis auf Empedokles — S. 219 Anm. 1 — und der Erklärung: „Der Unterschied zwischen der griechischen und der buddhistischen Vorstellung ist nur, daß diese das Wunderbare ins Maßloswunderbarste steigert". Es ist nicht ausgeschlossen, daß Empedokles durch indische Auffassungen beeinflußt wurde. Aber der Unterschied zwischen der griechischen und indischen Persönlichkeitsauffassung ist besonders deutlich im Hinblick auf die Seelenwanderungslehre. Über die Jâtakas handelt Oldenberg ausführlich in Deutsche Rundschau Bd. 105 (1900) S. 398 ff. Rhys Davids, Buddhist India (1903), Kap. XI.

Das Selbstgefühl dieses genialen Mannes zeigt seine gefährlichste Stärke in der Verkündung des eigenen Gottseins; schon auf die Alten wirkte das als Charlatanerie. Empedokles, der Denker, Prophet, Dichter und Arzt, der, selbst ein Adliger, führend und entscheidend eingriff in die demokratische Erhebung seiner sizilischen Vaterstadt; der sein naturphilosophisches Lehrgedicht, das großen wissenschaftlichen Gehalt hat, damit endet, daß er wie ein Magier seinem Jünger Macht über Wind und Regen, über Alter, Krankheit und Tod verleiht; der den Ertrag der modernen philosophischen Spekulation zusammen mit den Glaubenslehren der Mysterien in sich aufnahm, um auf die Massen reformatorisch zu wirken, ihnen den Zusammenhang der Dinge zu offenbaren und ihnen die Erlösung zu bringen: das ist eine Erscheinung, die in bizarrer Vergrößerung einzelner Züge doch wieder die Grundform des ersten Werdens der Persönlichkeit erkennen läßt. Es ist eine bestimmte Art von Genialitätsgefühl.

Die mannigfach erweiterten und auch widerspruchsvollen Inhalte der Kultur, wie sie in einer Übergangsepoche den Einzelnen umströmen, kommen bei Empedokles so gegensätzlich wie kaum je zueinander, und kraft seiner Persönlichkeit hält er sie einig in sich zusammen: unbestreitbar ist seine Macht persönlichen Wirkens auf die Menschen. Aber das Individuum kann das Geheimnis seines schöpferischen Vermögens, dessen Bewußtsein irgendwie da ist, nicht aus dem Zusammenhang der eigenen empirischen Ansichten von Mensch und Natur begreifen, sondern knüpft das höchste Selbstbewußtsein an das Göttliche an, wozu dann die vorhandenen religiösen Vorstellungen eine Handhabe bieten. In der Renaissance, wo auch die naturwissenschaftliche Auffassung des Menschen und der eigenen Person bei den höchsten Funktionen der Seele Halt machte, boten sich für die Erklärung dieser Begabungen die Ideen von ‚Glanz' und ‚Geist' aus der Mystik dar, die ein unmittelbares Aufleuchten Gottes in einem einzigartig begnadeten, über die gewöhnliche Menschennatur erhabenen Individuum glaubhaft machten. Bei Empedokles, der nicht nur in seinem Sühnelied als Gott auftritt, sondern auch seine Naturphilosophie als eine göttliche Verkündigung gibt (23, 11 Diels), finden wir statt jener psychologischen Erklärung der höchsten menschlichen Geistesgaben die Glaubenslehre von den Wanderungen der von Gott abgefallenen Seele. Sie enden mit der Rückkehr der Seele zu Gott, aber vor diesem Ende, das das Aufgehen des Individuums im Universum bedeutet, erreicht der Auserwählte die höchste Stufe persönlicher geistiger Existenz, der Existenz als Seher, Dichter, Staatsmann oder als Arzt — was Empedokles selber alles in einem war. So

konnten ihm die Mysterienlehren dazu dienen, sich seiner eigenen Gottähnlichkeit zu versichern. Die Ausdrucksweise dieses Selbstgefühls aber zum Beginn des Sühnelieds, zeigt bereits den Übergang vom Auftreten des Rhapsoden zu der Rhetorenart, sich dem Publikum in einem Proömium vorzustellen, und deutet so auf die Region vor, in der die antike Selbstbiographie vornehmlich ihr Dasein fristen wird.

Schon hatte doch das philosophische Denken den entscheidenden Fortgang vollzogen, der die Selbstbetrachtung tiefer gründen sollte. Jacob Burckhardt hat das Gesetz formuliert, daß die Entwicklung der Persönlichkeit an die Erkenntnis derselben bei sich und anderen gebunden ist.[1]) Die großen Persönlichkeiten der griechischen Frühzeit, die die europäische Menschheit auf die neue leuchtende Stufe des philosophischen Bewußtseins erhoben haben, offenbarten zuerst die Selbstherrlichkeit des Denkens in der Auffassung des Zusammenhangs der Natur, in dem der Mensch einbegriffen ist. An der Natur hat die frei gewordene Persönlichkeit ihr Lebensgefühl zuerst in philosophischen Begriffen expliziert. Denn nicht von der Frage „Was bin ich?" (wie die indischen Metaphysiker, die die Methode der Innenschau zur Geltung brachten), sondern von der Anschauung der Naturwelt her kamen die frühgriechischen Denker zum Problem des Menschen. Aber diese „objektive" Methode war bei ihnen ein Sicheinfühlen des eigenen Selbst ins Ganze der Wirklichkeit, die als ein Lebendiges und somit Seelisches aufgefaßt wurde. P s y c h e , das griechische Wort für Seele, bezeichnet beides, die menschliche Seele und das Leben, das das Universum durchdringt. Die Erklärung der Naturwelt selber aber kam, wie wir Heutigen es ansehen, aus dem Erleben des philosophierenden Menschen,[2]) und die grundlegenden Begriffe, die diese ersten Philosophen fanden: das Grenzenlose, in sich Unbestimmte, Unerschöpfliche, wie Anaximander den göttlichen Grund der Dinge faßte, das vernunftmäßig bildende Prinzip der Begrenzung und Harmonie, das die Pythagoreer mit dem Unbegrenzten zusammenschlossen, Heraklits Konzeption der ständigen allgemeinen Abwandlung, die ihre Einheit allein in der wohlabgemessenen Regel hat, die in den Wandlungen des Lebens obwaltet, das Eine Sein der Eleaten — all diese metaphysischen Entdeckungen zeugen wohl davon, welche wesentlichen Grundzüge des Seelenlebens nunmehr frei sichtbar wurden, aber die Art, in der sie ins Bewußtsein erhoben wurden, war nicht das Sichbekanntmachen mit dem eigenen Selbst, sondern das Sicheinfühlen ins Ganze der Wirklichkeit. Die klare Darlegung des Sach-

[1]) Burckhardt, Kultur der Renaissance I[6] S. 304.
[2]) Vgl. Joël a. a. O. bes. S. 41 ff.

verhalts hat Dilthey gegeben, indem er das Hervorgehen dieses ersten philosophischen Denkens aus der Totalität der Gemütskräfte, in welcher dem Menschen die Natur gegeben ist und immer gegeben bleibt, deutlich machte: wie das Erkennen sich nur allmählich zum selbständigen Zweckzusammenhang herausarbeitete aus dem geistigen Gesamtleben, in welchem es zuerst gleichsam gebunden ist, wie daher sein Beginn die Auffassung des Absoluten ist und die Bestimmungen für dieses Absolute aus dem religiösen Erlebnis stammen: das Wirkliche als ein Lebendiges, der Zusammhang der Erscheinungen als ein Psychisches oder als ein dem Psychischen Analoges.[1]) Ein Ausdruck hiervon ist nicht nur die direkte Übernahme einer Darstellungsform aus der religiösen Literatur bei Parmenides in der Schilderung seiner Erkenntnis der Wahrheit als einer Himmelfahrt zur offenbarenden Gottheit, sondern überhaupt die durchgreifende Art, wie die philosophischen Sätze gleichsam in der ursprünglichen Weise des Erlebens, noch unabgelöst von der eigenen Persönlichkeit, hinausgegeben werden. Eine solche Art des Bekennens kehrt bei den Philosophen der Renaissance wieder, wo sie neben den Selbstbiographien einhergeht: in ihr ist noch kein Ansatzpunkt zur Autobiographie zu suchen.[2]) Aber der Prozeß, welcher diese vorbereitet, ist eingeleitet: davon gibt Heraklit Zeugnis.[3])

Läge Heraklits Werk, das er selbst als ein Vermächtnis in einem Heiligtum niedergelegt hat (um 500), so vor uns, daß wir seine innere Form zu erkennen vermöchten, so ließe sich eine objektiv erweisbare Einsicht in die Struktur dieser mächtigen Persönlichkeit gewinnen, die zuerst in dem Vollgefühl der einsamen schöpferischen Originalität gelebt hat: ein Selbstgefühl, das in dem Bewußtsein einer neu errungenen Steigerung des philosophischen Denkens gegründet war und in solchem Zusammenhange späterhin oft genug mitsamt dem Gefolge von abschätzigen Überlegenheitsäußerungen auftrat. „Keiner von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt dazu zu erkennen, daß die Weisheit etwas von allem Abgesondertes ist." (Fr. 108) Die Fragmente, die wir von seinem Werk haben, sind keine Bruchstücke, die an ihre Stelle im Zusammenhang des Ganzen gesetzt werden müßten, um verstanden und gewürdigt zu werden. Jedes ist ein Ganzes, wie ein Epigramm ausgezeichnet durch Kürze und Gewicht. Wohl ist es verlockend, diese scharf geschliffenen Stücke, die jedes für sich den Blick ins Ganze geben,

[1]) W. Dilthey, Einl. in d. Geistesw. (1883) S. 185 ff.

[2]) Dies war zu betonen, weil man diese Äußerungen bei den griechischen Naturphilosophen als einen „Hang zum Autobiographischen" gefaßt hat. Joël a. a. O. S. 29 f.

[3]) Diels, Fragmente der Vorsokratiker.

nach modernen Analogien als Aphorismen zu fassen und in dieser Form des Aphorismus den zugehörigen Ausdruck für das einsame Selbstgespräch als die Methode seines Philosophierens zu finden.[1]) Der einheitliche Zusammenhang des Denkens, der noch in den Fragmenten da ist, läßt doch darauf schließen, daß Heraklit seine Intuitionen als ein Ganzes auch gestaltet hat; nur daß diese Form, die er sich schuf, nicht von rein logischer Art und abstrakt systematisch war, vielleicht überhaupt nur in einer kunstvollen Zusammenfügung der Gnomen zu einer großen Einheit bestanden hat, dürfte anzunehmen sein. Seine ganze Denkhaltung, die er selbst in dem vieldeutigen Bekenntnis: „Ich erforschte mich selbst" formuliert hat, diese „metaphysische Besonnenheit",[2]) die für die vielwisserische Empirie und die fabulierende Phantasie so gut wie für das selbstzufriedene Dahinleben des Durchschnittsmenschen nur Verachtung hat, weil ihr selbst in der denkenden Anschauung der nächsten Dinge der Zusammenhang und die Natur der Wirklichkeit sich erschließt, reicht zurück in die metaphysische Tiefe der Persönlichkeit: diese tut sich nun dem philosophischen Bewußtsein auf und der einheitgebende Grund des Seelenlebens offenbart sich der denkenden Betrachtung. Ein Doppeltes ist da hervorzuheben.

Wie Heraklit den Wert der überlegenen Persönlichkeit erfaßt hat, davon zeugen nicht nur die Äußerungen seines Selbstgefühls, sondern auch der allgemeine Satz: „Einer gilt mir Zehntausend, wenn er der Beste ist" (49). Dazu die Schätzung des Ruhmes, der die „Wenigen" aus der viehischen Masse heraushebt: „Eins gibt es, was die Besten allem andern vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen" (29). So spricht der Aristokrat in ihm, aber der Philosoph gewann der Adelsmoral ihren gesamt-menschlichen Gehalt ab. Aus fürstlichem Geschlecht stammend, nahm er an dem politischen Leben seiner Vaterstadt Ephesus doch nicht als Handelnder teil, sondern stand ihm betrachtend, kritisch, ja als Richter gegenüber. Aristokratischer Dichter-Tradition entsprechend trat er als Richter über den Ruf — denn das bedeutet „Ruhm" — der maßgebenden Persönlichkeiten auf, aber wie er diese Aufgabe erfüllte, erscheint er mitten in den kleinen Verhältnissen der griechischen Stadt-Staaten als Sprecher der Menschheit. Eine größere Zahl der Aussprüche, die wir von ihm haben, zeigen ihn in dieser Haltung. Ein Meister der Scheltrede, insofern Archilochos vergleichbar, sparsam im Lob, unternahm er es, die öffentliche Meinung über die geistigen Führer der Griechen, von Homer und Hesiod bis zu

[1]) Diels, Herakleitos von Ephesos. 1901. S. VI ff.
[2]) Dilthey, Einleitung etc. S. 192.

Pythagoras und anderen Vertretern der intellektuellen und religiösen Bewegung seiner Zeit richtigzustellen. Nichts weniger als unparteilich, sind diese seine Urteile erfüllt von der leidenschaftlichen Kritik der Gegenwart, die einem von reformatorischem Willen geleiteten Denker wohl ansteht. Auf Hesiod und Pythagoras weist er hin zum Beweis dafür, daß „viel Wissen noch nicht Vernunft lehrt". Er spricht sogar von einigen berühmten Männern als Betrügern und Lügnern. Den Sinn dieser Aburteilungen muß man nach seinem Satz bemessen, daß „der Kampf der Vater aller Dinge" ist und selbst „Recht Streit ist". Wie die Sieben Weisen schleuderte er seine kurzen und markigen Aussprüche in das politische Leben der Gegenwart. Die Sieben galten bei den Griechen als bestimmter Typ der selbständig gewordenen Persönlichkeit, in dem wie Plato es ausdrückte,[1]) Weisheit vereint war mit überlegener Männlichkeit. Auch Heraklit beurteilt das Wissen nicht rein im Hinblick auf seinen Gehalt, sondern als Index der geistigen Höhe des Menschen. Frei vom Geruch der Heiligkeit und anderseits noch nicht versachlicht nach Art der Wissenschaft, war die Weisheit ein Personalwert wie das Ansehen, das der Mann genoß. In diesem Sinne war „Ruhm" ein Bestandteil der Areté, der „Tugend" oder vollendeten „Tüchtigkeit" des Mannes. Da es damals den Begriff dessen, was wir Gewissen nennen, noch nicht gab, war Ruhm der Weg, sich seines eigenen Wertes zu versichern. Wenn der Verkünder des Flusses aller Dinge anscheinend im Widerspruch zu seiner Lehre vom „unsterblichen" Ruhme sprach, meint er die geistig-sittliche Würde der Persönlichkeit, die mit dem Tod nicht vergeht.

An diesem Punkte trifft der archaische Denker mit dem modernen Repräsentanten des europäischen Menschentums zusammen. Goethe, der die christliche Vorstellung von der unsterblichen Seele des Individuums aufgab, hielt doch an dem Glauben an persönliche Unsterblichkeit fest, nur daß er sie auf die mächtigsten, voll ausgebildeten Geister beschränken wollte. „Vom Untergang solcher hohen Seelenkräfte", so erklärte er,[2]) „kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein, so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nicht." Er suchte diesen Glauben mit seiner pantheistischen Anschauung der Weltordnung zu verbinden. Ähnlich hat, so scheint es, Heraklit für die Reinen und Auserwählten nicht nur den Lohn des Ruhmes in Anspruch genommen, sondern auch die individuelle Fortexistenz ihrer Seele nach dem Tode und zwar so, daß diese Seelen als „Wächter der Lebendigen und Toten",

[1]) Plato, Protagoras 342 e

[2]) Goethes Unterhaltung mit Falk, am Begräbnistag Wielands, 25. Jan. 1813.

vergleichbar den Heroen und Dämonen des alten Glaubens, in einem Zusammenhang mit der Erdenwelt bleiben, dessen Art freilich im Dunkel liegt.[1]) Man soll solche Ahnungen nicht um der Schlüssigkeit des Systems willen verwischen. Anderseits ist es doch eben die psychologische Tiefe der Heraklitischen Philosophie, daß sie für die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst und damit für die Selbigkeit der Person die statische Auffassung als substanziales Sichgleichbleiben zerstört hat und in allen Lebenserscheinungen das fließende Geschehen, Werden und Vergehen, Gegensätzlichkeit oder Polarität der Kräfte und Koexistenz der Gegensätze entdeckte, so daß Konstanz nur in dem Gesetz der Veränderungen besteht; die Natur des Seelenlebens, wo alles Vorgang ist, war durch diese reale Anschauung, die sich über die ganze Welt weitete, erleuchtet. Einen Rückhalt erhielt das in der physiologischen Ansicht von der Seele als einer Ausstrahlung des göttlichen Allfeuers, das in symbolischem Verstande der Träger des beständigen Flusses ist und unablässig der Seele des Menschen zuströmend ihre Erneuerung und Wandlung sinnlich faßbar macht. Sieht man dann weiter, wie nicht nur der Fortgang durch die verschiedenen Lebensalter, sondern von heut zu gestern als ein Neu- und Anderswerden, das unter dem Bilde des Todes zur Anschauung kommt, gefaßt wird, so mutet das wie eine Äußerung aus der Gegenwart an, wo gleichfalls mitbestimmt von der physiologisch gerichteten Psychologie die Betonung des Aktuellen, nie Stillstehenden, nimmer Standhaltenden in den psychischen Erscheinungen zur Auflösung der festen Persönlichkeitsidee geführt hat.[2]) Nimmt man dies zusammen mit jener Wertung der Individualität, so entsteht die Frage, wie weit Heraklit die hier für uns offen liegenden Probleme gesehen hat.

Die nächste Antwort ist der Satz seines Pantheismus, der zugleich die Bestimmung des Lebenszieles gibt: daß die Menschenseele als ein Teil der Allvernunft in diesem ihrem Zusammenhang mit dem All-Einen, Ganzen ihr wahres Wesen hat, und daß man daher dem Gemeinsamen zu folgen hat: „die Weisheit besteht darin, Wahres zu sagen und zu tun, im Einklang mit der Natur, auf sie hinhörend" (112). So definierte er gleichsam durch Selbstschilderung die Philosophie. Aber ob dieser Satz, wenn man darin nicht die grundlegende Auffassung, daß das Wertvolle in der menschlichen Person ein Allgemeines ist, sondern überhaupt die Absage an den Individualismus hervorhebt, der volle Ausdruck des Heraklitischen Gedankens ist? Und ob sein Individualitätsbewußtsein

[1]) Fr. 24 und 63. mit Diels' Anm. dazu, gegen Rohde, Psyche II² 150 Anm. 2.
[2]) Zu fr. 88. 111. 125 vgl. Rhode a. a. O. II, 148.

nur so empiristisch zu fassen ist als das Selbstgefühl des Denkers, der den Zusammenhang der Dinge erkannt hat, der anderen Menschen unverstanden bleibt?[1])

Wohl ist die Vernunft, dieses Unpersönlichste im Menschen, das erste Organ, das Klarheit und Bewußtheit auch über das eigene Selbst schafft, und gerade beim ersten Aufleuchten der Energie des Denkens wächst seine Wertung, wie Heraklit es ausspricht: „Gemeinsam ist allen das Denken." „Das Denken ist der größte Vorzug." Aber das für uns Wesentliche ist doch das, was dahinter steht und dem Vernunftbewußtsein die persönliche Färbung gibt. Da mußte jene Einsicht in die bewegliche Natur des Seelenlebens entscheidend sein: die von vornherein nicht scharfe Grenze zwischen den physiologischen und psychischen Prozessen wurde dadurch vollends fließend und die Vernunft, die das in allen Menschen gleichförmige Göttliche ist, das im Menschen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, blieb doch als die Regel der psychischen Veränderungen mit diesen selbst verbunden und behielt dadurch Raum, das vorhandene Persönlichkeitsbewußtsein irgendwie mit aufzunehmen.

Mehrdeutig spricht jenes Wort vom Ethos, das des Menschen Dämon ist, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, das Goethe übersetzt hat: „Der Charakter des Menschen ist sein Schicksal", das aber wohl einer genaueren Interpretation bedarf. Denn wir verstehen unter Charakter sowohl moralische Stärke als individuelle Besonderheit, Heraklit aber faßt ihn so wie die Persönlichkeit als etwas Allgemeines. Er stellt dem menschlichen das göttliche „Ethos" gegenüber und kennzeichnet dieses dadurch, daß er vernünftigen Willen (γνῶμαι) besitzt, der den Menschen mangelt. Während er so die menschliche Begrenztheit, die er entsprechend der religiösen Lehre von der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Wollens betonte, auf den menschlichen „Charakter" zurückführte, schrieb er ihm anderseits die positive Bedeutung zu, entscheidend für unser Schicksal zu sein. Schicksal oder mit dem griechischen Wort: „Dämon". Auch in diesem Ausdruck liegt die ganz reale Beziehung auf den religiösen Glauben, der zu wissen meinte, was der Dämon sei: auf die theologische Auffassung der Seele als eines göttlichen Einzelwesens, das in sich geschlossen und für sich bestehend in die Leibeshülle gebannt ist, oder auf die weit verbreiteten primitiven Vorstellungen von einem persönlichen dämonischen Lebensgenossen, einem Schutzgeist, der den einzelnen Menschen von Geburt an beigegeben ist, ihn

[1]) Ed. Meyer a. a. O. IV, 249. 218. Vgl. Rohde II[3] 193.

sein ganzes Leben hindurch begleitet und schließlich seine Seele zum Hades führt.[1])

Diesem Glauben trat Heraklit entgegen, während er an der kaum weniger primitiven Ansicht festhielt, nach der die im Kampf Gefallenen zu „Wächtern der Lebenden und Toten" bestimmt sind. In dem Glauben an einen Schutzgeist finden wir eine primitive Art, die Einheit des Einzellebens vorzustellen; denn diesem Dämon wurden alle bedeutsamen Ereignisse im Leben des Individuums zugeschrieben, sein Tun und Lassen und sein Ergehen in Glück und Unglück. So angesehen, hatte das individuelle Leben zwar eine Einheit, aber seinen Schwerpunkt nicht in sich selbst. In den homerischen Epen begegnet uns eine vergleichbare Ansicht: in entscheidenden Momenten erscheint ein Gott und trifft für den Helden die Wahl oder stärkt ihm die Kraft. Die uns selbstverständliche Anschauung, daß wir Menschen uns selbst zu entscheiden vermögen und für unser Handeln verantwortlich sind, existierte in der Homerischen Epoche noch nicht.[2])

Aber die Griechen haben die große dramatische Dichtung geschaffen — und Drama bedeutet Handlung. In der griechischen Tragödie, oder allgemeiner gefaßt, in der dichterischen und philosophischen Bewegung der nachhomerischen Zeit, in der die menschliche Individualität zusammen mit der „Natur" der Dinge entdeckt wurde, erhielt „Dämon" die Bedeutung von Schicksal. In diesem Sinne gebraucht bereits Heraklit das Wort und spricht so in jener berühmten Sentenz die sittliche Autonomie des Menschen aus. Im Gegensatz zu dem volkstümlichen religiösen Glauben findet er den Dämon im Innern des Individuums selbst; mag nun dieses „Ethos" mehr in ethischem Sinn als vernunftbestimmter Charakter oder voller als das Gemüt oder der „Sinn" des Menschen zu nehmen sein[3]), es wird doch durch die religiöse Bestimmung in seiner irrationalen persönlichen Art belassen.

Auf den sittlichen Prozeß, bei dem dann die Gestaltung der Persönlichkeit von Sokrates ab einsetzte, deutet das andere Fragment (85): „Mit dem Herzen zu kämpfen ist schwer; denn was es wünscht, dafür setzt es das Leben ein"; Demokrit fügte statt dieser Begründung hinzu: „aber der Sieg zeigt den Mann, den besonnenen" (236 Diels). Und wenn die substanzielle Identität der Person von Heraklit aufgehoben

[1]) Vgl. Rohde a. a. O. II 316 Anm. I, 6. Über den Fravashi der Parsen Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte ²II, 180 f.

[2]) Vgl. Bruno Snell, Die Auffassung des Menschen bei Homer, in Die Entdeckung des Geistes (1946)

[3]) Fr. 119 Diels: „Dem Menschen ist sein Sinn sein Gott." Usener, Götternamen S. 297: „Das Gemüt ist dem Menschen sein Dämon."

war und das tägliche Neu- und Anderswerden der Seele ein Sterben des früheren abgängigen Selbst zu sein schien, so zeigt sich nun, wie in dem „Stirb und werde" das Ich im Fortgang des Lebens zusammenhält: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt" (115). Nach archaischem Sprachgebrauch verwendet Heraklit eine quantitative Bestimmung, um den qualitativen Grundzug zu bezeichnen, den er im Sinn hat: das Vermögen des rationalen Faktors *(logos)* des seelischen Lebens, sich selbst zu steigern. „Steigerung" — nach Goethe eine der „zwei großen Triebräder aller Natur" (neben der Polarität) — ist von Heraklit als ein Grundzug des menschlichen Geistes erfaßt worden.

Endlich die tiefste metaphysische Einsicht, die wohl wieder eine Wendung gegen die Mysterien und ihre festen Lehren von dem Wege der Seele enthält, aber nun den vernunftmäßigen Grund des Seelenlebens, die steigerungsfähige Lebendigkeit in uns, als das Unerforschliche bestimmt, vordeutend auf den „Seeelengrund" der Mystiker: „Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden und ob du alle Wege abschrittest; so tiefen Grund hat sie" — so tief liegt der Logos, der ihr eigen ist[1]).

[1]) Fr. 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

[2]) Eine gründlichere Darlegung des historischen und systematischen Zusammenhangs findet man in des Verfassers „Der Weg in die Philosophie", I² Kap. IV, 3 (Heraklit)

ZWEITES KAPITEL

DIE STELLUNG DER AUTOBIOGRAPHIE IN DER ATTISCHEN EPOCHE

Die Blüte der attischen Kultur in den anderthalb Jahrhunderten von den Perserkriegen bis zu Aristoteles und Alexander hat innerhalb der ihr eigenen Gestaltung der Persönlichkeit und der Darstellung des Menschen in zwiefacher Hinsicht eine unmittelbare Bedeutung für unsere Geschichte. Die Art der Autobiographie, die aus der inneren Erfahrung hervorgeht, erhielt jetzt durch die Sokratische Selbstbesinnung die Richtung für ihre spätere Entwicklung. Und anderseits tritt gegen Ende des Zeitraums — bei Isokrates — die Selbstbiographie zum erstenmal als eigentliches Literaturwerk auf, wie sie denn in der Regel erst am Ausgang der Epoche, zu der sie gehört, sich ausbildet.

1.

Fassen wir das Verhältnis dieser Erscheinungen zu dem allgemeinen Verlauf der Persönlichkeitsentwicklung in dieser Zeit ins Auge, so stellt sich nun der Sachverhalt, den wir einleitend zu begreifen suchten, deutlicher heraus. Jener Verlauf ist, wie er in der großen Kunst zutage tritt, im allgemeinen so zu bezeichnen: Beginn mit einer idealen Erhöhung des Menschen und dann der Fortgang zur Individualisierung, wie ihn die Menschendarstellung des Euripides und der sokratischen Dialoge und in der bildenden Kunst die Charakterporträts des 4. Jahrhunderts zeigen. Jene ideale Bildung der Götter so gut wie der Menschen, die auch bei der Aufgabe, einen berühmten Zeitgenossen, einen Sieger im Wettkampf im Bildnis zu verherrlichen, geübt wurde, empfing ihren ewigen seelischen Gehalt aus der Beziehung des Individuums zu dem nationalen Ganzen, das als ein geistiger Kosmos den Zusammenhang der Staatsidee mit dem Glauben an das göttliche Weltregiment und die unverbrüchliche Geltung von Recht und Sittengesetz gegenwärtig hielt: eine ideale Ordnung, die „so real wie nur irgend eine sinnliche Erfahrung"[1]) ist und in der die Wirklichkeit selber auf-

[1]) Ed. Meyer a. a. O. IV S. 122.

geht, so daß die künstlerische Gestaltung, die den Menschen in seiner Vollendung, d. h. in der sittlichen Herrschaft über sich selbst, auffaßt, ihm dieses hoheitsvolle Selbstgefühl verleiht, indem sie in seinem Ich mit einer ethischen Kraft der Phanthasie die nationalen Ideale zu Form und Einheit sammelt.[1]) Dieser substanzielle Gehalt hat der klassischen Menschenauffassung die Fülle und Ganzheit gegeben und hat so die neue Form der Persönlichkeitsbildung, die von Sokrates ausging, gegenüber jener Art der Individuation, die die voraufgegangene hellenische Epoche darbot, bestimmt.

Sucht man danach, wo die Autobiographie sich auf diesem Boden eingerichtet hat, so ist trotz des zeitlichen Verhältnisses, das ihr erstes selbständiges Hervortreten, bei Isokrates, in die Mitte des 4. Jahrhunderts, also mitten in die volle Entfaltung der griechischen Charakterisierungskunst rückt, nichts von einer individualistischen Problemstellung in ihr, sondern sie hält sich an das Ideal von Bürgertugend, das nunmehr auf dem Niveau des Durchschnitts-Atheners steht. Darum kann diese Selbstbiographie des Isokrates bloß eine beschränkte repräsentative Geltung beanspruchen. Mit der gleichzeitigen Entwicklung der Persönlichkeit ist sie nur durch die Möglichkeit ihrer Entstehung, nicht aber durch ihren Gehalt verbunden, und es ist so, daß der eigene Gang unserer Geschichte zerstört werden würde, wenn wir diese Entwicklung zu individueller Menschenauffassung anders als kontrastierend in sie einbeziehen wollten.

Auch das steigende Interesse der Gesellschaft an ihren bedeutenden Männern, an deren Eigenart und privaten Angelegenheiten[2]), das einen weiteren Zug in dem allgemeinen Verlauf ausmacht, gibt wohl einen Hintergrund, aber nicht den bestimmten Ansatzpunkt für die Selbstbiographie. Man kann hier mehrfach Erscheinungen beobachten, die in vergleichbaren Lagen bei den neueren Völkern zu autobiographischem Ausdruck geführt haben, während in dieser attischen Kultur das durchgreifende Verhältnis obwaltet, daß die entsprechenden Auffassungs- und Darstellungsweisen sich in anderen Formen als der Autobiographie ausbilden und erst späterhin in unsere Gattung eintreten.

Schon im letzten Drittel des 5. Jahrhunderts, um 430, erscheinen die ersten Memoiren im hochkultivierten Ionien, in denen ein viel-

[1]) Über das „Staatsbürgerideal" in der klassischen Kunst vgl. Julius Lange, Die Darstellung des Menschen in der älteren griech. Kunst. Über das „ideale Ordnungsprinzip" in der Tragödie W. Dilthey, Beiträge z. Studium der Individualität, S.-B. Berl. Ak. 1896 S. 317 f.

[2]) J. Bruns, Das literarische Porträt der Griechen. 1896.

seitiger Schriftsteller zweiten Ranges von den großen Zeitgenossen plaudert, mit denen er persönlich bekannt war. Wir haben von diesen „Reisebildern" des Ion von Chios noch ein paar Fragmente, Erinnerungen an Perikles, Sophokles, Kimon, auch Äschylus; sie lassen noch deutlich eine Auffassungsweise der Persönlichkeit erkennen, die sich uns als typisch für eine gesellschaftliche Art der Charakteristik erweisen wird. Der Eindruck wird festgehalten, wie das Individuum sich in der Gesellschaft gibt, so daß das Menschliche gleichsam von außen aufgefangen wird, unberührt von moralischer oder intellektueller Beurteilung, mit dem anspruchslosen Reiz der frischen Freude an der Beobachtung: in Form von porträthaften Zügen, die etwa das selbstbewußte anmaßende Auftreten oder die Unterhaltungskunst hervorheben und auch die körperliche Erscheinung mit aufnehmen, oder in unmittelbarer, von Anmut und Geist umspielter Wiedergabe einer charakteristischen Szene, in der sich Sophokles beim Gelage in der ganzen Liebenswürdigkeit seines Wesens als ein Mensch wie die andern und doch als der überlegene Geist, der den Ton angibt, zeigte. Der Verfasser ist freilich ein Ionier, und „kein Athener und kein Westhellene hätte ihm das nachmachen können".[1]) Ions Memoiren blieben in dieser Epoche ein vereinzeltes Werk: „das Bedürfnis der athenischen Gesellschaft, sich zu spiegeln,"[2]) hat nicht zur Ausbildung einer selbständigen Memoirengattung geführt, obwohl seine Wirkung bis in die philosophische Literatur hineinreicht, wo der Dialog diese Funktion nebenher mit übernahm und noch stärker, als wir das aus Plato kennen, die Einführung von Personen und die Ausmalung des Zeitkolorits geübt wurde.[3]) Aber der Zusammenhang der zeitgeschichtlichen Darstellung mit der Auffassung der Persönlichkeiten in der Form einer porträthaften Charakteristik ist doch auch weiterhin deutlich.[4])

Während die große historische Kunst des Thukydides sich zu der naturgesetzlichen Auffassung erhob, die in den übergreifenden politischen Kräften und realen Interessen die Grundlage der geschichtlichen Vorgänge erkennt und die einzelnen Individuen in diese objektiven

[1]) v. Wilamowitz, Die griech. Lit. S. 55.
[2]) H. Nohl, Sokrates und die Ethik. S. 62.
[3]) Vgl. J. Bruns a. a. O.; v. Wilamowitz a. O. S. 80 f.
[4]) Vgl. auch bei Bruns a. a. O. S. 49 f. die den „Reisebildern" gleichzeitige politische Streitschrift des Stesimbrotos, worin ein Fragment, das sich von der hier augenscheinlich überwiegenden Anhäufung persönlicher Klatschgeschichten abhebt und den Eindruck von Kimons Persönlichkeit, seinem vornehmen und wahrhaftigen Wesen und seiner Geschlossenheit im Unterschiede von attischer Gewandtheit und Geschwätzigkeit dahin zusammenfaßt, daß ihm eine „mehr peloponnesische Haltung der Seele" eigen gewesen sei.

Zusammenhänge einordnet, erhielt sich in militärisch-politischen Memoiren die selbständige Behandlung der Persönlichkeiten, die dann in der hellenistischen Epoche zum Mittelpunkt der Historie überhaupt wurden. Xenophons Anabasis, die, als pseudonyme politische Selbstapologie geschrieben, eine historische Objektivität in typischer Weise durch Benutzung der dritten Person für die Selbstdarstellung hervorkehrt, enthält in den biographischen Epilogen Musterstücke von ausgeführten literarischen Porträts: knapp zusammenfassende, moralisch gerichtete Eigenschaftscharakteristiken mit eingefügten Einzelzügen und Anekdoten zum Beleg. Diese Technik wird uns durch das Altertum begleiten und sich bald vollständiger zeigen; sobald sie auf ein entwickeltes autobiographisches Interesse trifft, verbindet sie sich mit unserer Gattung, in der dann die Selbstdarstellungen in der Porträtform aufkommen — aus der attischen Literatur kennen wir nichts derart. In einer anderen Erscheinung gibt sich dasselbe Verhältnis kund, wenn wir hören, wie in Athen die Frage nach den Bedingungen einer geschichtlichen Persönlichkeit wie des Themistokles und speziell die Frage nach Naturanlage oder Erziehung als den Ursachen solcher Überlegenheit erörtert wurde[1]); ähnliche Probleme stehen im 18. Jahrhundert im Hintergrund der Autobiographie, und eine besondere Analogie bieten im demokratischen England die entsprechenden Diskussionen im Kreise der Gibbon und Johnson, wo dann deren Einwirkung auf die Stellung der biographischen Aufgabe faßbar ist.

Zu diesen negativen Instanzen fügen sich die immerhin nicht unglaubwürdigen Nachrichten über zwei oder drei bildnerische Selbstporträts aus dem 6. und 5. Jahrhundert, selbständige Statuen in Bronze oder Marmor und von Phidias die berühmte Gruppe auf der Außenseite des goldenen Schilds seiner Athena Parthenos, wo inmitten der idealen Athenergestalten, die im Kampf mit den Amazonen dargestellt sind, der kahlköpfige ältere Mann im Werktagsgewand mit einem Steinblock in den hochgehobenen Händen hervortritt, der auf den Künstler selbst gedeutet wurde, und neben ihm Perikles in voller Kriegsrüstung, wie er eine Amazone niederwirft.[2]) Danach wäre die plastische Selbst-

[1]) Vgl. Ed. Meyer a. a. O. IV S. 120 f., V S. 361.

[2]) Über die von ihm selbst herrührende Bronzestatue des Theodoros von Samos (6. Jahrh.), die wegen der Ähnlichkeit hochberühmt gewesen sein soll: Plinius Nat. Hist. XXXIV 83. Über eine marmorne Porträtstatue des Cheirisophos (wohl 6. Jahrh.): Pausanias VIII 53, 8; daß sie von der Hand des Künstlers selbst war, bezeichnet C. Robert, Art. Cheirisophos in Pauly-Wissowas R.-E. als nicht unwahrscheinlich. Die Deutung der Darstellung auf dem Schild des Phidias bei Plutarch, Perikles 31; Furtwängler bezeichnet sie als eine Cicerone-Fabel, Julius Lange interpretiert sie als Künstlersignatur, als Individualitätszeichen. Die Darstellung des Menschen in der älteren griechischen Kunst, S. 34, 166 f.

darstellung, deren Porträtähnlichkeit freilich problematisch bleibt und die sonst im Altertum zu den größten Seltenheiten gehört, auch auf den Münzen nicht vorkommt,[1]) doch der Autobiographie um ein Jahrhundert und mehr vorausgegangen.

Die realen Bedingungen für die Selbstbiographie, wie sie dann doch hervortrat, werden sich uns im einzelnen ergeben. Aber welches war die wesentliche Bedeutung, die der große Prozeß der Individualisierung für unsere Gattung gehabt haben muß? Es handelt sich in diesem Stadium der Gattung um die Anfänge der Entwicklung, in welcher die innere Erfahrung die theoretische Wendung zur Auffassung des individuellen seelischen Zusammenhangs erhielt, und in diesem Durchbruch der Selbstbesinnung, nicht in einzelnen autobiographischen Schriften, ist die entscheidende Tatsache zu finden.

Die Voraussetzung ist hier die große Umwendung der geistigen Interessen, die durch die Veränderung des gesellschaftlichen Lebens in der Demokratie mit ihren dringlichen praktischen Problemen und den Erschütterungen zumal seit dem Peloponnesischen Krieg bedingt war, und die ihre ersten Träger in den Sophisten fand: eine intellektuelle Umwälzung, oft beschrieben als die Entwicklung des Menschen oder als Verlagerung der geistigen Interessen vom Himmel zur Erde, die aber eine genauere Kennzeichnung erfordert im Hinblick auf die Epoche der „Entdeckung der Individualität", die ihr vorausging.[2]) Die geistigen Tatsachen, die in dieser Epoche als Teil der natürlichen Welt aufgefaßt worden waren, lösten sich jetzt aus ihrer gleichsam biologischen Gebundenheit, in der sie durch jenes Ineinandergehen von Ich und Welt gehalten waren, und wurden in ihrer Unterschiedenheit als ein intellektueller Kosmos in das philosophische Bewußtsein erhoben. In dem Studium von Sprache und Denken, in der Reflexion über Staat und Sittlichkeit waren jetzt die Objekte der Geisteswissenschaften in den Mittelpunkt der philosophischen Aufklärung getreten, und der skeptische Geist, der aus den Widersprüchen der frühen griechischen Versuche einer natürlichen Erklärung des Universums zur Negation der Naturerkenntnis kam, brachte denselben Fortgang, der durch die gesellschaftliche Lage gefordert war: daß das Individuum, das jetzt von sich aus zu entscheiden hat, durch Selbstbeobachtung sich der Prinzipien des Handelns und Denkens bewußt werde. Damit ist ein neues Stadium in der Auffassung der Individualität gegeben: es handelt sich nicht mehr

[1]) Bernouilli, Griech. Iconographie I, 118.
[2]) s. o. S. 91 ff.

um unmittelbaren Ausdruck der Persönlichkeit, die aus dem Ganzen erlebt, sondern um gedankenmäßige Begründung, Regeln oder Unmöglichkeit von Regeln, die dem Individuum den festen Halt und Maßstab fürs Leben geben sollen.

Die große sophistische Bewegung, die die Probleme aufrührte, kann hier nur als Vorbereitung, die den Weg frei machte, gelten. Denn der Satz des Protagoras: „Aller Dinge Maß ist der Mensch", enthält, selbst wenn man ihn so weit, als kaum zulässig ist, interpretiert, doch nicht die „Anerkennung einer jeden Persönlichkeit und ihrer Gedankenwelt" und damit die theoretische Begründung des Individualismus;[1]) grade das Positive, das Bewußtsein der inneren produktiven Kraft der Persönlichkeit, das erst eine solche Bewertung der individuellen Eigenart möglich macht, liegt diesem erkenntnistheoretischen Relativismus fern: das ist erst in der Renaissance voll errungen worden. Vielmehr hat nach der positivistischen Ansicht, die Protagoras zuerst vertritt, die menschliche Persönlichkeit überhaupt keine innere Gestalt, jeder ist und bleibt etwas völlig Variables, und nur durch die Prozesse der Reproduktion und Rekognition der Inhalte kommt etwas Konstantes hinein, ja vielleicht rührt auch schon von Protagoras die positivistische Lehre her, die die Einheit des Selbst in ein Aggregat von Teilbewußtseinen auflöst[2]): es ist jene Heraklitische Auffassung von der Persönlichkeit, ohne den Logos, der ihr die Tiefe gab. Für die Auffassung der Sophisten vom Individuum blieb nach Abzug der traditionellen Inhalte und Schranken, die das Gemeinschaftsleben dem Einzelnen setzt, nur die Physis übrig in dem neuen Sinn, den dieser Ausdruck jetzt erhielt: ein Begriff von Naturhaftigkeit des Menschen, der in dem Doppelsinn schillert von triebhafter Kraft, die rücksichtslos ausbricht, Genialität, die nur, was als angeborene Art da ist, braucht ausströmen zu lassen, wenn anders sie nicht auf die bloße Intelligenz zurückgeführt wird, und einem abstrakten Menschenwesen, das, in allen Individuen und Zeiten gleich, sich als die Natur gegen die konventionellen Werte erhebt. Man sieht, wie das Problem der Individualität hier einfach stehen gelassen wurde, wenn ein philosophischer Historiker wie Thukydides an der einzigen Stelle, wo er seine Wertschätzung des genialen Menschen in einem subjektiven Urteil kundgibt, für dieses Phänomen der überlegenen geschichtlichen Persönlichkeit — es handelt sich um Themistokles — nur die Erklärung hat, die er an den Anfang und

[1]) So Ed. Meyer a. a. O. IV S. 260 ff.

[2]) Zu den Theaetet-Stellen (bes. 157 B. 159 B.sq.) vgl. Laas, Idealismus und Positivismus I (1879) bes. S. 196. S. 212 ff. Dazu noch Symposion 207 D.

ans Ende der Charakteristik setzt: daß die Größe des Themistokles aus der „Kraft seiner Natur" stamme.[1])

Persönlichkeit ist keine naturhafte Mitgift, sondern ein Lohn des Lebens. In dem Prozeß, in welchem sie entsteht, wirkt mit den unbewußt bildenden Kräften die innere Arbeit zusammen, die in der Wechselwirkung mit Menschen und Dingen fortgeht und aus der an sich individuellen Natur und den vielen Möglichkeiten, die jeder einzelne besitzt, den aus eigener Mitte gestalteten Zusammenhang des Daseins hervorbringt. Nicht mit dem Hervorkehren der unbewußten Natur, sondern mit der Aufdeckung der Arbeit des Menschen an sich selbst ist der Anfang gegeben, der zur Einsicht in das Wesen der Persönlichkeit und zu ihrer selbständigen Durchbildung führt.

So konzentriert sich alles in Sokrates.[2]) Es ist heute die Regel, hier die zerstörende Wirkung der Bewußtheit über sich selbst, die den Bruch mit einer antiken Naivität bedeute, zu betonen. So tadelt Nietzsche Sokrates als den großen Sünder, der für die Degeneration der hellenistischen Kultur verantwortlich sei. Die allgemeine Frage für uns ist, aus welchen Quellen dem Menschen die Lebenssicherheit kommt, die einer reifen Persönlichkeit zu allen Zeiten eigen ist. Gibt es Epochen in der Geschichte, in denen das Individuum, ohne getragen zu sein von festen Ordnungen und Traditionen, die ihm in der schönen Einfachheit gemeinsamen Fühlens die Selbstentscheidung abnehmen, wie selbstverständlich, rein durch das ungestörte Walten der bildenden Natur in ihm, zum vollen Menschen sich auswächst? Und ist das Verlangen nach sicheren, mehr oder minder allgemeingültigen Maßstäben von vornherein ein Zeichen abnehmender Lebenskraft oder schwierigeren Sichzurechtfindens im komplizierter gewordenen Leben, und vermag der sittliche Gedanke Kraft mitzuteilen oder expliziert sich das sittliche Dasein nur im Vernunftbewußtsein, für sich stark genug, das klare Licht der Vernunft zu ertragen? Unterschiede der Menschen und Zeiten wirken hier mit, und auch die autobiographische Literatur wird neben den anderen Literaturgattungen, zumal von der Renaissance ab, manches aufklären können in den Fragen, die jeder sich nach seiner Erfahrung beantwortet.

Bei Sokrates ist deutlich und sein Tod zeigt das noch mächtiger als sein Leben, daß die Art von Reflexion, die er in die Menschheit hineingeführt hat, eine Äußerung der eigensten Kraft des Ethischen, die er

[1]) Thukydides I, 138. Vgl. I. Bruns a. a. O. S. 68 f. und die entsprechende Beurteilung des Alkibiades S. 512.

[2]) Vgl. H. Nohl, Sokrates und die Ethik. 1904.

entbunden hat, gewesen ist. Diese Reflexion war darauf gerichtet, den einzelnen Menschen aus einem in vulgärer Naivität dahinlebenden Glied der Gesellschaft, einem Verhalten, das nunmehr den Angriffen der sophistischen Kritik ausgeliefert war, zum Baumeister der eigenen Existenz in dem Volksganzen zu machen. Die Fruchtbarkeit und ewig menschliche Bedeutung der sokratischen Intention lag darin, daß er, offen für die Mannigfaltigkeit der Werte, wie sie das athenische Leben in jener Zeit in reicher Fülle darbot, nicht ein lehrhaftes Ideal der Realität gegenüberstellte, sondern bei dem sittlichen Bewußtsein, wie es im Lebensverhalten wirksam ist, sei es als gewöhnliches Streben nach Glückseligkeit und Lust des Genießens, sei es als Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freundschaft und alles, was uns hinzieht zu höchsten Zielen, einsetzte als Fragender: mit seiner Frage nach Wesen und Bedeutung der gelebten Sachen bringt er an diesen selbst, die Aktivität in ihrer Bewegung anhaltend, den Menschen zu sich selbst durch die Besinnung, die ein denkerischer und ethischer Akt ineins ist, und richtet die Energie der Aufklärung auf den eigenen inneren Zusammenhang der Lebenswerte, der, einmal bewußt gemacht, eine vernunftmäßige Begründung des Handelns ermöglichen muß.

Diese Wahrhaftigkeit der Selbstbesinnung, dieser Wirklichkeitssinn, der nie abließ von dem Bemühen, das Verhalten durch klare Begriffe ethisch in die Macht zu bekommen, trat in die Geschichte ein innerhalb der klassisch-antiken Geistesverfassung, die sich nun wieder in ihren Grenzen wie in ihrer Kraft kundgibt: ihr gilt der in der inneren Erfahrung gegebene Gehalt des Selbstbewußtseins noch nicht rein für sich als die Wirklichkeit, die hier allein in unmittelbarem Innewerden da ist und hinter die es keinen Rückgang gibt, sondern die logische Tektonik, in der die empirischen Inhalte zu wahrem Wissen erhoben werden, erscheint als die überlegene Macht, von der das Tatsächliche seine Gültigkeit erst zu Lehen empfängt. Daher findet die Besinnung, in der die Person sich hier ihrer selbsttätigen Einheit bewußt wird, unter der Form eines Allgemeinen statt. Das „Erkenne dich selbst", mit dem einst Apollon an die Grenzen des Menschlichen mahnte, richtet sich an den einzelnen Menschen nicht als Einzelnen, sondern als Menschen, Bürger, Träger des gemeinschaftlichen Bewußtseins, damit er die Lebensvorstellungen, die ihn wie die anderen Individuen gleichförmig bestimmen, in die Sphäre begründeten Wissens erhebe und so durch die Festigung seines Handelns mit allgemeingültigen Begriffen, die aus einem höchsten Zweck, dem Endzweck ‚Eudämonie' ableitbar sein müssen, seinem Dasein gleichsam formal, in Einheit und Ziel-

bewußtheit, den Wert des Persönlichen aufpräge. Die irrationelle Lebendigkeit des Individuums hat keine Stelle unter den moralischen Tatsachen, die, begrifflich aufgeklärt und geordnet, der Existenz Gestalt und Selbständigkeit geben sollen. Diese Sokratische Auffassung der Persönlichkeit ist maßgebend geblieben für die Formen der Selbstbetrachtung, die in der antiken Literatur sich entwickelt haben.

In Sokrates selbst, der durch die einzigartige Macht seiner Persönlichkeit die dichterische Einbildungskraft erweckt hat, daß sie dieses unergründliche Leben zur Anschauung brächte, mußte ein Gefühl davon da sein, und sein Daimonion, wie er es auf jene alten religiösen Vorstellungen hin nannte, zeugt von dem Bewußtsein eines Unerforschlichen, das er in der Tiefe seiner Person besaß. Von „Sokratischer Kraft" sprach Antisthenes, nächst Plato der hervorragendste Schüler des Sokrates, der Gründer der Schule der Cyniker: ihr allein „bedarf die Tugend, die sich selbst genügt"; an „Arbeit" und „Bescheidung" ist die Selbstsicherheit der Person gebunden. Sein Bild des Weisen als des Kämpfers, des wahren Herakles blieb bis in die Spätzeit, wo es in das des Heiligen überging. Dann in der Renaissance hat Cardano, der in dieser Epoche am stärksten mit dem Problem der Individualität gerungen hat, sich das Phänomen seiner Genialität an dem sokratischen Daimonion faßlich zu machen gesucht. Aber Sokrates ließ diese Tiefe unangrührt verbleiben innerhalb der Sphäre von Religiosität, aus der er die Moral loslöste, das Daimonion war ihm keine aufbauende gestaltende Kraft, sondern nur als warnende Stimme wirksam, die er wie Vorzeichen göttlichen Ursprungs in seinem Innern erfuhr, und so bezog er diese andersartigen Erfahrungen nicht ein in seine Grundlegung der persönlichen Sittlichkeit. Sein Glauben an das ausschließliche Vermögen der allgemeingültigen Erkenntnis zum Aufbau der individuellen wie der politischen Existenz führte dazu, daß seine Grundlegung, die immer aufs Positive, auf objektive Bestimmung des Inhalts der Eudämonie gerichtet war, ihr Ziel zunächst erst so weit erreichte, daß der Prozeß der sittlichen Bildung überhaupt festgestellt wurde: Phronesis, Besonnenheit, sich die wahren Werte und ihre Beziehung auf den obersten Zweck des Lebens in den natürlichmenschlichen Antrieben bewußt machen, ist der Vorgang, der gefordert wird, damit das Individuum frei werde und das Leben in die eigene Hand nehmen könne. Die dauernden Grundlinien der Gestaltung der Persönlichkeit wurden durch Sokrates gewiesen, soweit sie die Vernunft zu ziehen vermag: die Überzeugung, daß das Lebensganze einen Sinn haben muß; die Klarheit, zu der die Seele sich durchzuringen verlangt, Stetigkeit

und Konsequenz, in der die sittlichen Energien zur Zusammenfassung und Wirkung gelangen, Übereinstimmung mit sich selbst — sich selber treu sein, se tueri. Die Schranke dieser ersten Form der Selbstbesinnung, vermöge deren sie sich in dem reinen Intellekt abarbeitet, die Voraussetzung, daß mit dem wahren Wissen um das Gute auch dessen Verwirklichung gegeben sei, weil ein böser Wille nicht denkbar ist, bedeutete doch zugleich eine unverlierbare Steigerung unserer sittlichen Energie durch den Mann, der so hoch vom Menschen und seiner Freiheit denken konnte, und, von Sokrates bestimmt, ist die antike Selbstbetrachtung aus diesem Glauben an die zulängliche Kraft des vernünftigen Willens erwachsen.

Zu dieser Idee der Persönlichkeit gehört eine Vorstellung des Verlaufs eines Lebens, die eine erste Form entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung abgibt. Das systematische Verfahren, welches bestimmte Zeiten in der Existenz eines Individuums sondert und als typische Lagen auffaßt, die so entstehende Gliederung der Lebensgeschichte in genau abgegrenzte Epochen oder Stufen gehört derselben Denkform der Aufklärung an wie die Zurückführung der Individualität auf die moralische Regel. Hier hat Plato die Richtung gegeben. Wie er die Entwicklung der Philosophie seit den jonischen Anfängen im Großen systematisch überschaute, hat er den wesentlichen Fortgang auch einmal biographisch dargestellt. Im Phädon (96 ff.) erzählt Sokrates von seinem Werdegang, dieses Selbstzeugnis greift in das Gespräch ein, als die grundlegende Einsicht bevorsteht, und zeigt den zu ihr hin Fortschreitenden, wie ihn die „Begierde nach der Weisheit" stufenweis emporführte. Zunächst der jugendliche Glaube, das Welträtsel in der Naturforschung gelöst zu finden, dann die verwirrenden Fragen, der Zweifel. Dem Mechanismus gegenüber die Gewißheit des sittlichen Handelns, das Suchen nach einem ihr genügenden Begreifen der Welt, die Aussicht auf Erfüllung: dem Vertrauen auf die allwaltende göttliche Vernunft kommt die teleologische Naturerklärung mit dem Begriff des Weltordners entgegen! Auch sie versagt. Und nun die entscheidende Wendung: fort von der Dingwelt zur Wahrheit im Reich der Gedanken, von den pragmata zu den logoi!

Im späteren Altertum, wo wir mehrere Selbstdarstellungen von dieser Art haben, nimmt die Stufe der Skepsis die Form eines Ganges durch die verschiedenen gegeneinander streitenden Philosophenschulen an, und die Gewißheit, die gefunden wird, ist entweder die logische der Mathemathik oder die der christlichen Lehre oder die der Erfahrung. Das ist das „intellektuelle Gegenbild" zu der Seelengeschichte, die aus

den Gemütserfahrungen in der christlichen Mystik entstand; bei den neueren Völkern treten schon im Mittelalter beide nebeneinander auf, und noch bei Leibniz kehren in einer Skizze, die er von seiner Entwicklung entwirft, die typischen Züge aus der Darstellung des Phädon wieder. — Auch das Herausheben einer Lebenswendung, die mit dem Gewinn einer ersten sicheren Erkenntnis kommt und von der eine neue Epoche positiver Arbeit datiert, wie das in Platons „Apologie des Sokrates" enthalten ist, wurde später in der autobiographischen Literatur wirksam; ganz so wie dort die Wendung des Lebens an einen Orakelspruch, der die öffentliche Tätigkeit des Sokrates erst veranlaßt haben soll, geknüpft ist, ist sie wieder in einer der ersten antiken Bekehrungsgeschichten, die wir haben, von Dio Chrysostomos, dargestellt worden.

Unvergleichlich tiefere Bedeutung auch für die Autobiographie gewann diese gliedernde philosophische Auffassung, als Plato sie dazu erhob, sein metaphysisches Lebensgefühl, das in seiner Einheit die Beziehung der Seele zur göttlichen Ordnung enthält, in discursiver Form zu entwickeln. Der Gehalt dieses Idealismus ist hier nicht auszubreiten: die Autobiographie mußte, sobald sie sich höhere Aufgaben stellte, stetig von ihm berührt werden, wie alles höhere geistige Streben der antiken Menschen so wesentlich aus Plato quillt, mochte er auch durch anderthalb Jahrtausende, grade seit der Erhöhung der antiken Selbstdarstellung, nur im Neuplatonismus fortleben. Schließlich liegt hier der Ursprung für die ganze Art von Lebensdeutung, welche die Vorgänge der Einzelexistenz als einen zielstrebigen Prozeß begreift, indem sie in ihnen eine Doppelnatur findet und den empirischen Verlauf des Daseins von der höheren oder jenseitigen Wirklichkeit aus, in die er hineinreicht, als einen eindeutigen Zusammenhang versteht. Als die entwicklungsgeschichtliche Ergänzung zu der gleichsam statischen Zweiteilung des Menschen in eine empirische und eine wahrhaft wesenhafte, intelligible Persönlichkeit möchte man das bezeichnen. Real für uns faßbar ist von diesen Wirkungen Platos im biographischen Bereich zunächst die Tatsache, daß die religiösen Konzeptionen, die den einzelnen Menschen unmittelbar in seinen höchsten Angelegenheiten berühren — von der Gottesverwandtschaft des Menschen und den Wegen der Seele zur Vergottung — nun auf die Stufe erhoben sind, wo sie zum Bestimmungsgrund für ein selbständiges Bemühen des Individuums um Durchbildung des Göttlichen in ihm werden. Diese höchste Menschenbildung, die die Seele in die intelligible Welt, der sie angehört, zurückführt, ist keine Entwicklung in dem Sinne, daß der zeitliche

Verlauf der Lebensgeschichte dadurch umspannt würde; es ist die Explikation des metaphysischen Bewußtseins, das als ständige Erfahrung, Sehnsucht und Ahnung in dem Philosophen gegenwärtig ist, als der philosophische Affekt, der vom farbigen Abglanz zum wesenhaften Sein der Wahrheit, Schönheit und des Guten sich kehrt: so wird der wahre Philosoph schon auf Erden unsterblich und göttlich und lebt auf den Inseln der Seligen[1]): βάκχοι δ' εἰσὶν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.[2])

Der Prozeß, der dieses Totalgefühl in Entwicklung umsetzt, kommt nicht dadurch hinein, daß die Seele sich in ihr eigenes Leben vertieft, sondern auf die Weise, daß die philosophische Richtung auf Erkenntnis der Weltordnung, in die der Mensch mit seinem zweiseitigen Wesen hineingestellt ist, sich dieser Erfahrungen bemächtigt, um von ihnen aus die anderen Verhaltungsweisen, wie sie im allgemeinen Menschendasein gegeben sind, als einen einheitlichen Zusammenhang zu begreifen, der der Verwirklichung des höchsten Gutes dient. Die Sehnsucht, die den Menschen auf die „Jagd nach dem Seienden" treibt, erfüllt sich, indem der übersinnliche Gehalt der Seele oder ihre göttliche Anschauungskraft sich von der Trübung durch die Sinnenwelt, in die sie gebannt ist, reinigt und von den Erscheinungen zu der intelligiblen Ordnung ihrer „Ideen" dringt; die Stufen, in denen das geschieht, werden gewiesen durch die metaphysische Deutung, welche Gliederung und Wert der empirischen Welt nach ihrem Anteil an dieser göttlichen Ordnung bestimmt.

So ist auch hier die Erkenntnis der königliche Weg, der als ein Heilsweg zur Vollendung, auch zur sittlichen, führt; in den Begriffen, die keiner sinnlichen Erfahrung entstammen, und in ihren Beziehungen ist der gegliederte Zusammenhang der intelligiblen Welt abgebildet, und die Dialektik, die durch diese Ordnung der höchsten Begriffe vom Besonderen zum Allgemeineren fortschreitet, führt in strenger diskursiver Denkarbeit von der Anschauung der einzelnen Ideen aufwärts durch den Stufenbau ihres Reichs, bis am Ende des Weges die gottverwandte Natur der Seele in einem vollen Erlebnis aufbricht und die Dialektik weit hinter sich lassend in einem plötzlichen Akt unmittelbarer Berührung die höchste Idee aus dem Ganzen schaut: die Idee „des Guten", wie er es im Blick auf den Einheit gebenden Sinn des All nennt. So erweist sich die platonische Dialektik als ein Mittel, die

[1]) Rep. 600 D. 519 C. 540 B. Symp. 212 A. Vgl. Rohde, Psyche[2] II, 285.

[2]) Phaedon 69 D. „Es sind, so sagen die, die mit den Weihen vertraut sind, Thyrsusträger Viele, echte Begeisterte (Bacchanten) Wenige. Dies sind aber, meine ich, keine andern als die, die sich auf rechte Weise der Philosophie befleißigt haben."

Grenzen des rationalen Denkens durch seine eigene intuitive Kraft zu überschreiten — ascende per te ipsum supra te ipsum.

Dieser Enthusiasmus, der der Lebensgrund auch der Dialektik Platos wie eben alles höheren Tuns des Menschen ist, gibt sich nun selbst als die leitende Kraft der Erhebung der Seele kund, indem Plato den Weg, der von der Sinnenwelt zu Gott führt, in dem gefühlsmäßigen Verhalten des Menschen entwickelt. Der Liebesaffekt, der in der Mystik immer wieder und mit immer neuem Gehalt als Wirklichkeit zugleich und als Symbol für die Verbindung des Menschen mit dem, was ihm das Höchste ist, auftritt, konzentriert sich hier als der philosophische Eros in der Beziehung der Seele zu der ewigen Ordnung der Dinge. So offenbart im „Symposion" Diotima die Mysterien des Eros. Die Liebe zum einzelnen Menschen, zur anschaulich schönen Gestalt wird zur Geburt der Sehnsucht, die in immer höherer Einheit ihr Ziel sucht und mit der wachsenden Höhe des Ziels zugleich ein Wachsen der Leistungskraft bringt. Wieder ordnen sich die Stufen nach dem Grad der Allgemeinheit und der Ferne von der Sinnlichkeit. Zunächst ist's nicht mehr das schöne Individuum, sondern Schönheit überhaupt, die in Gestalten sich offenbart; nun die Richtung aufs Geistige, zuerst wieder in der Liebe zum Einzelnen, dann zur Schönheit der Seelen, die im Tun und in den Sitten zur Erscheinung kommt; von da aufwärts zu den Wissenschaften und zur Philosophie, und in Schöpfungen des philosophischen Denkens bekundet sich die Zeugungskraft dieser höchsten irdischen Liebe. Bis dann die plötzliche Schauung der ewigen Einen Idee des Schönen die Erfüllung gibt und mit dieser Erfahrung das wahre sittliche Leben und Gottesnähe und Unsterblichkeit gewonnen ist.

Dieser erste Typus der Seelengeschichte[1]) wirkte als eine Grundform für die lehrhafte Darstellung der Religiosität in der Mystik fort. In die autobiographische Literatur trat sie vom Neuplatonismus aus als ein wesentlicher Bestandteil ein, bei diesem Vorgang erst ist aufzuklären, in welchen Grenzen sie für die Form der religiösen Selbstbiographie überhaupt bestimmend wurde. Als die vollendetste Darstellung jenes Platonischen Weges der Liebe aber wird sich uns Dantes Vita Nuova dartun, Plato ebenbürtig auch in Bild und Symbol und mit Plato vergleichbar auch durch die Doppelseitigkeit von Entwerdung und Verklärung der Gestalt durch die Idee: eine Dämmerung, die bei Dante den Sonnenaufgang der Renaissance verkündet.

[1]) Vgl. W. Dilthey, Die Funktion der Anthropologie im 16. u. 17. Jahrh. S.-B. Berl. Ak. 1904. S. 5. (Gesammelte Schriften, Bd. II.)

2.

Plato spricht durch sein Werk zu uns wie ein Gegenwärtiger, aber er spricht niemals in eigener Person zu uns und läßt uns nie ohne Hülle hineinblicken in sein Leben und Denken. Das Leben, das er in seinen Dialogen darstellt, ist das der Philosophie selber, wie es im Gespräch der fragenden und antwortenden Menschen sich entfaltet und immer wieder neu erzeugt. Die Charakter-Bilder, die er als Künstler zeichnet, gehören wesentlich zu der Art seiner Darstellung der Philosophie; durch sie bindet er die gedankliche Entwicklung der Themen, die er in den einzelnen Dialogen behandelt, an die Wirklichkeit des menschlichen Lebens an: nur wer die Sache hat, darf über sie reden. So stellt er uns auch, durch die verschiedenen Dialoge hindurch, die Erscheinung des philosophierenden Menschen vor Augen, aber nicht an seiner eigenen Person, sondern an Sokrates, mit dem er sich selbst in wunderbarer, ebenso kunstvoller wie tiefsinniger Weise vereint hat. Ihn läßt er die Gespräche leiten und die entscheidenden Fragen und Einsichten aussprechen, während er selber, der die Fäden in der Hand hält und den Gang der Diskussion bis in die einzelnen, scheinbar zufälligen Wendungen hinein planvoll aufbaut, im Hintergrund bleibt. Ihm gibt er sein Eigenes hin, ohne sich selbst aufzugeben, aber auch ohne sich in dem andern zu spiegeln, sondern geheimnisvoll verbindet er in der unverwechselbaren Figur des Sokrates beides, seine ständige Einheit mit dem unablässig Fragenden, und seinen beweglichen Abstand von ihm, und erfindet, als schließlich, in seinem Alter, der Abstand zu groß wird, neue Figuren, um sie sagen zu lassen, was er gefunden hat. Angesichts dieser Selbstentäußerung, die eine Selbst-Objektivierung höchster Art ist, möchte die Vorstellung einer autobiographischen Schrift Platos absurd erscheinen.

Und doch ist uns als von Plato stammend eine in Ich-Form gehaltene Schrift überliefert, in der uns der ‚göttliche Philosoph' als Mensch unter Menschen, redend und handelnd entgegentritt. Sie findet sich unter den Briefen, die, 13 an Zahl, in unsern Plato-Handschriften mit den Dialogen zusammen überliefert sind. Dieser sogenannte siebente Brief hat der Kritik der modernen klassischen Philologen standgehalten,[1])

[1]) Der Brief wird gegenwärtig von den maßgebenden Forschern als echt angesehen. v. Wilamowitz entschied sich für die Echtheit: Platon Bd. II (1920) S. 282 f. A. E. Taylor, Plato (1926) S. 7, schloß sich der herrschenden Meinung an. Vor 40 Jahren herrschte die umgekehrte Ansicht, sodaß sich der Verf. damals nicht veranlaßt sah, den Brief in der Geschichte der Autobiographie zu berücksichtigen. Der folgende Abschnitt ist eingefügt, um diese Lücke auszufüllen. S. das Vorwort zur 2. Auflage.

die mindestens die Hälfte der Plato zugeschriebenen Briefe als Fälschungen erwiesen haben. Er unterscheidet sich von den uns überlieferten Stücken aus der Korrespondenz des berühmten alten Mannes, von denen einige echt sein mögen, schon durch seinen Umfang. Er ist umfangreicher als manche Jugend-Dialoge Platos und auch als die Apologie des Sokrates. Mit diesem unvergleichlichen Werk mag man den „großen Brief", wie Aristoteles ihn nannte, in einer gewissen Hinsicht zusammenstellen; denn auch in ihm verteidigt sich der Philosoph gegen Beschuldigungen, die seinen Einfluß auf junge Menschen und damit die politische Wirkung seiner Lehre betrafen. Aber bei einer solchen Zusammenstellung wird nur um so stärker der Abstand fühlbar, der diese förmliche Selbstdarstellung Platos von den großen Schöpfungen seiner Darstellungskunst trennt. Dieser Abstand besteht, obwohl die Schrift einen großen historischen Gegenstand behandelt. Um Platos Willen gehen wir näher auf sie ein.

Die Schrift handelt von dem vielbesprochenen politischen „Abenteuer" Platos in Syrakus, das in Wahrheit weit mehr war als eine Episode in seinem langen Denkerleben. Er spricht zwar selber von seiner „unglücklichen sizilischen Irrfahrt" und schließt mit diesem Urteil die Erzählung von den „erstaunlichen und schier unbegreiflichen Dingen" ab, die ihm am Hof des sizilischen Despoten Dionys II. passiert waren. Aber dies Urteil drückt nur die Stellung aus, die er nachträglich, angesichts des üblen Ausgangs des kühnen Unternehmens dazu einnahm und bezieht sich auch nur auf die persönliche Seite der Vorgänge, die sich unter dem gemein-menschlichen Gesichtspunkt von Glück und Leid auffassen ließ. Voransteht für ihn wie für uns die große, durch die Grundrichtung seiner Philosophie bestimmte Intention, die ihn zu dem sizilischen Unternehmen veranlaßte: sie macht seine „Irrfahrt" zu einer der denkwürdigen geschichtlichen Begebenheiten, an denen wir uns über die Größe menschlichen Wollens und die Grenzen menschlichen Vollbringens orientieren.

In der Spätzeit seines Lebens, über 60 Jahre alt, verließ Plato sein eigenes Reich in der Akademie zu Athen, um in Sizilien, damals dem mächtigsten Staat in der griechischen Kulturwelt, für die Realisierung seines Staatsideals zu wirken, nachdem er sich in seiner Vaterstadt zeitlebens von aller politischen Betätigung zurückgehalten hatte. Durch den plötzlichen Tod des „Tyrannen" Dionys I., des Gründers des sizilischen Militärstaats, (i. J. 367) hatte sich für ihn die Aussicht eröffnet, im Bunde mit Dio, der hervorragendsten Persönlichkeit im sizilischen Herrscherhaus, seinem Freund und Schüler, den praktischen Beruf der

Philosophie zur Umgestaltung des menschlichen Lebens in der Gesellschaft zu erfüllen. So ging er im Jahre 367 Dios Ruf folgend nach Syrakus. Der Staatsmann Dio rechnete dabei mit der Bildsamkeit und Gefolgschaft des jungen Herrschers, seines Neffen und zugleich Schwagers, auf den die Machtstellung des Vaters wie in einer Monarchie übergegangen war. Dionys II. war damals kaum 20 Jahre alt, unselbständig und in politischen Geschäften unerfahren, aber für geistige Einflüsse offen und unbefleckt von den Gewalttaten des Reichsgründers. Plato sollte, wie er seine und Dios Intention ausdrückt, „ihn zu einem der Herrschaft würdigen König heranbilden" (333 b). Die Rechnung erwies sich als falsch. Dionys war auf die Sicherung seiner Stellung bedacht, trat in Opposition gegen Dio und entledigte sich des überlegenen Mannes, der ihn bevormunden wollte, als eines gefährlichen Rivalen: er verwies ihn vor den Augen Platos aus dem Lande. So begann das hochfliegende Unternehmen mit einem gewöhnlichen politischen Zwist. Wir möchten darin den Widerstreit von Ideal und Wirklichkeit sehen. Plato sah es nicht so an. Er suchte zwischen den feindlichen Schwägern zu vermitteln und hielt zugleich, trotz der Verbannung Dios, an seiner pädagogischen Aufgabe gegenüber dem jungen Despoten fest. Er verband beide Absichten auch weiterhin, als er, sechs Jahre später (361/360), noch einmal die Reise nach Syrakus unternahm, um seinen Einfluß auf den inzwischen selbständig gewordenen Herrscher geltend zu machen, — wiederum im Einverständnis mit Dio, der die Hauptzeit seiner Verbannung in Athen, in der Nähe der platonischen Akademie verbrachte. Plato trat dem „Tyrannen" wie das verkörperte philosophische Gewissen gegenüber, aber jetzt kam die große Enttäuschung: es gelang ihm nicht, ihn in seinen Bannkreis zu zwingen. Trotzdem blieb er auch diesmal ein Jahr lang in Syrakus, aber jetzt beschränkte er sich auf den Versuch, den unseligen Streit zwischen Dionys und Dio beizulegen. Auch das mißlang. Statt einer Versöhnung kam es zum Machtkampf zwischen den beiden. Aus diesem Kampf ging Dio als Sieger hervor. Durch Dios Sieg war das große Ziel, einen wahren Staat im Sinne Platos aufzubauen, in greifbare Nähe gerückt. Insoweit gleicht der Gang der Begebenheiten dem einer dramatischen Dichtung, in der der Held durch eine Illusion und deren Aufhebung hindurch zu seinem Ziele vordringt. Aber das sizilische Drama war ein historisches und endete tragisch. Dio fiel, kaum daß er seine Herrschaft in Syrakus befestigt hatte, einem politischen Morde zum Opfer, selber des Strebens nach der Tyrannis verdächtigt (i. J. 353). Unter dem erschütternden Eindruck von Dios Ende ist der Brief geschrieben.

Wie es in dem Epilog desselben heißt: „Auf der Höhe des Triumphes über seine Feinde kam er zu Fall ... und er liegt nun da, gestürzt zum tausendfältigen Jammer Siziliens." (351 d)

Dies Bild des gefallenen Helden, das aus der Welt der griechischen Tragödie stammt, öffnet eine ganz andere Perspektive als das von dem Irrweg, auf den der Philosoph geriet, als er sich aus seinem akademischen Reich fortbegab. Und doch gehört Dio, wie er in dem Brief geschildert ist, mit Plato zusammen, ja er bildet mit ihm eine Einheit; er verkörpert gleichsam die aktive Richtung der Platonischen Philosophie, die in Platos eigenem Leben nicht zur Auswirkung gelangt ist. Eine der Hauptabsichten der Schrift ist es, in Dio den Politikern ein Vorbild des Handelns aufzustellen. In der Freundschaft zwischen Plato und ihm bekundet sich die dauernde überpersönliche Bedeutung der Ereignisse, die, auf Platos Person bezogen, nur eine vorübergehende unglückliche Affäre in seinem Leben waren. An den Stellen des Briefes, an denen Dios Ermordung berührt wird, spüren wir ein Gefühl von tragischer Erschütterung, wie in jenen Worten des Epilogs. Aber dies überpersönliche Gefühl bestimmt nicht Platos Auffassung seiner Erlebnisse, wie wir es erwarten möchten, so daß das unglückliche Geschehen etwas von tragischer Größe erhielte. Für uns symbolisiert sich in Dios Schicksal die wahre Tragik in dem politischen Unternehmen des Philosophen. Wir sehen eine in der Natur des geschichtlichen Lebens gegründete Notwendigkeit darin, daß er im Bunde mit dem hochstrebenden Staatsmann bei dem Versuch, seine ethisch-politischen Konzeptionen aus dem Reich des Gedankens in die zeitliche Wirklichkeit hineinzusetzen, in die Machtkämpfe der Politiker verwickelt wurde, und suchen von diesem Punkte aus das Scheitern des Unternehmens zu begreifen. Auch der platonische Brief sucht dies Scheitern zu erklären, aber sieht darin nicht die Folge eines tragischen Konflikts, sondern nur einen zeitlichen Mißerfolg, der durch Mißverständnisse und Intrigen verursacht war. Dieser Ansicht entsprechend wirft sich Plato vielmehr dem Schicksal entgegen, das nach der Ermordung Dios seinen verhängnisvollen Gang nahm. Er legt die Gründe dar, warum seine und Dios Aktion nicht glückte, um die von ihnen verfolgte idealistische Politik zu verteidigen und so noch einmal, in letzter Stunde, in das im Gang begriffene Geschehen einzugreifen. Durch diese praktisch-politische Absicht ist die äußere Form der Schrift bestimmt. Sie hat die Form eines offenen Briefs, der gerichtet ist „an Dios Verwandte und Freunde", und beginnt mit der Mahnung an sie, an dem politischen Programm ihres verstorbenen Führers festzuhalten gegenüber der

Partei- und Gewaltpolitik, die in Syrakus um sich griff. Plato verwendet indes diese literarische Form vornehmlich dazu, sich selbst und Dio gegen Verunglimpfungen zu verteidigen, — eine Verwendung der Brief-Form, die uns in der autobiographischen Literatur der hellenistischen Zeit wieder begegnen wird. Eine solche Einkleidung der apologetischen Absicht mochte dem berühmten Denker besser anstehen als etwa die Fiktion einer Verteidigung vor Gericht. Aber auf die Art der Selbstauffassung hin angesehen, wirkte auch dieser persönliche Zweck dahin, den Blick nach außen zu richten. Der Philosoph, der sich genötigt sah, sein Handeln vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen, erscheint dabei vornehmlich um seine und seiner Schule Reputation besorgt, die durch den politischen Mißerfolg gelitten hatte. Insofern nimmt er in der Schrift eine Haltung ein, die gründlich verschieden ist von der eines von einem Schicksalsschlag erschütterten Menschen.

Das große Ziel, auf das Plato aus war, als er sich auf das sizilische Unternehmen einließ, unterliegt verschiedener Beurteilung. Wer in der Politeia das Grundwerk ethisch-politischer Weisheit sieht, wird ihm die Intention zutrauen, den wahren, auf der Idee der Gerechtigkeit gegründeten Staat, den er in seinem Geiste aufgebaut hatte, in dieser zeitlichen Welt zu verwirklichen. Wer von dem realistischen Bilde ausgeht, das die moderne Forschung von jener Epoche der sizilischen Geschichte entworfen hat, mag erklären, wie ein hervorragender Plato-Interpret tut: „Plato hatte nicht die lächerliche Absicht, die man ihm angedichtet hat, in dem üppigsten aller griechischen Stadt-Staaten ein Scheinbild des Idealstaates seiner Politeia zu errichten, sondern seine Absicht war praktisch staatsmännisch: er wollte den jungen Dionys für die konkrete politische Aufgabe geschickt machen, die darin bestand, die Karthager in Schach zu halten und womöglich aus Sizilien zu vertreiben, dies aber auf dem Wege, daß Syrakus zum Zentrum einer starken konstitutionellen Monarchie gemacht wurde, die die Gesamtheit der griechischen Gemeinwesen der Insel umfaßte".[1]) Beide Ansichten können sich auf den Brief berufen. Was das realpolitische Motiv anlangt, so bringt es Plato bei der Beschreibung seiner anfänglichen pädagogischen Bemühungen um Dionys vor. Er und Dio stellten, so erzählt er,[2]) dem jungen Herrscher die Aufgabe vor Augen, die ihm als dem Erben des Reichs zugefallen war: die Bedrohung durch die „Barbaren", die sein Vater nur zurückgedämmt hatte, zu beseitigen. Plato ging so vor als Pädagog, der den Ehrgeiz des Dionys ins Spiel setzte, damit er ablasse

[1]) A. E. Taylor, Plato (London, 1926) p. 7
[2]) Ep. VII. 333a

von dem sinnlichen Genußleben, das man geradezu das sizilische Leben nannte, und sich zu den sittlichen Forderungen bequeme, deren Erfüllung, Selbstbeherrschung vor allem, er ihm als die Vorbedingung für seine Ausbildung zu einer der großen Aufgabe gewachsenen Persönlichkeit hinstellte. In diesem Zusammenhang erscheint die Lösung der besondern, durch die geschichtliche Lage gegebenen Aufgabe als das eigentliche Ziel und die philosophische Bildung nur als ein Weg, der königliche Weg zu diesem Ziel, das selber auf der Linie der traditionellen, seit der Zeit Gelons von den sizilischen „Tyrannen" verfolgten Machtpolitik lag.

In anderem Licht erscheinen die Dinge, wo Plato von dem idealen Willen ausgeht, der ihn und Dio bewegte. Da erschöpft sich die pädagogische Aufgabe darin, den legitimen Träger der Macht zu der geistig-sittlichen Höhe des philosophischen Lebens emporzuführen, dieses Ziel schließt alles Große in sich, was der handelnde Mensch in dieser Welt vollbringen kann; die große staatsmännische Tat aber, die aus der Verbindung von Macht und philosophischem Geist mit innerer Notwendigkeit hervorgeht, betrifft das Heil der ganzen Menschheit, der „Barbaren" nicht weniger wie der Hellenen. (335 d. 326 a.)

In dieser zwiefachen Zielsetzung verrät sich die zweideutige Stellung, in die Plato bei dem sizilischen Unternehmen geriet. Wir verspüren hier den Konflikt zwischen dem Philosophen und dem Politiker in ihm. Dieser Konflikt, den er in seiner Jugend durch die Erhebung der philosophischen Erkenntnis über die politische Praxis gelöst hatte, war in seinem Alter neu aufgebrochen, wie die Dialoge aus seiner Spätzeit zeigen. In ihnen tritt sein Bestreben hervor, einen Ausgleich zwischen der philosophisch-ethischen und der politisch-praktischen Einstellung zu finden. In dem Brief, der uns den Plato dieser Spät-Zeit vor Augen führt, bildet dementsprechend das Verhältnis von Philosophie und praktischer Politik eins der Hauptthemen. Dies Verhalten zeigt sich hier, gegenüber der Spiegelung im Dialog, unmittelbar als das Lebensproblem, das es für Plato war. Er geht in dem Brief auf die Entstehung des Konflikts in seiner Jugend zurück und auf die Lösung, die er damals fand. So erhalten wir hier ein Stück Autobiographie Platos: wir werden uns gleich damit befassen. Aber die Klarheit über seine Position, die er in diesem Rückblick zeigt, macht einer inneren Unsicherheit Platz, sobald er sich mitten in der Aktion darstellt, die den Gegenstand der Schrift bildet. Bei der Erzählung von seinen sizilischen Reisen, ja schon bei der Motivierung seines Entschlusses, sich auf die Aktion einzulassen, nimmt er nacheinander oder auch nebeneinander

die verschiedenen Stellungen des Philosophen und des Politikers ein, ohne daß ein Bestreben, sie von innen zu verbinden, bemerkbar wäre, ja als ob er die wesentliche Verschiedenheit nicht bemerkte, — etwas höchst Verwunderliches bei einem Denker von seinem Rang.

Diese Inkongruenz läßt sich nicht aus dem apologetischen Charakter der Schrift oder aus ihrer praktischen Absicht erklären, aber hat den gleichen Effekt wie diese Tendenzen: durch den Mangel an innerer Einheit wird das Bewußtsein der Persönlichkeit ebenso empfindlich betroffen wie das von der großen Aktion durch die äußerliche Erklärung ihres Scheiterns. Beides zusammen ist charakteristisch für das Bild von Plato, das der Brief gibt: es zeigt neben großen und starken Zügen die kleinen allzumenschlichen Eitelkeiten, die in der Regel hervortreten, wenn eine Persönlichkeit sich nach außen hin zur Geltung bringen will. Wir entnehmen hieraus, daß die durch einen aktuellen Anlaß hervorgerufene Selbstdarstellung nicht die Intention in sich schloß, eine Darstellung des ganzen Mannes zu geben. Dies entspricht der untergeordneten Stellung der Autobiographie in der klassischen griechischen Literatur. In dieser Hinsicht wird die Schrift für uns zu einem bedeutsamen Dokument, auch wenn sie nicht von Plato selber, sondern von seinem Schülerkreis stammen sollte. Aber auch das die Plato-Forschung beschäftigende Echtheitsproblem gewinnt eine besondere Bedeutung im Zusammenhang unserer Geschichte. Ein Schüler, der den Philosophen, das Haupt der Akademie, gegen Angriffe verteidigen wollte, mochte den Außenbezirk der Persönlichkeit, wo der Mensch in seiner Bedingtheit durch die Umstände seines Lebens erscheint, in den Mittelpunkt rücken, ohne viel Schaden zu tun. Wenn Plato selber sich in dieser Weise zur Schau gestellt hat, so hat er für die Entzauberung des Genies mehr getan, als wir wünschen möchten.

Angesichts dieser Alternative erscheint es geboten, auf die Schrift genauer einzugehen. Wir verfolgen den Gang der Selbstdarstellung, ohne im voraus über ihre Echtheit zu entscheiden; nur unverbindlich sprechen wir im folgenden von Plato als ob er der Autor wäre.

Die Schrift ist kein in sich geschlossenes Ganzes, sondern aus drei verschiedenen Teilen zusammengesetzt, die nur von außen durch die Briefform zusammengehalten sind. Der erste Teil behandelt nach einer biographischen Einleitung die sizilische Reise im Jahre 367, der dritte Teil die letzte, 6 Jahre spätere Reise; sie sind beide vornehmlich erzählend gehalten, der mittlere Teil dagegen lehrhaft, ein augenfälliger Unterschied, der indes mehr die Form als den Inhalt betrifft. Denn in dem lehrhaften Teil behandelt Plato dieselben Begebenheiten, von denen

er in dem vorangehenden und in dem nachfolgenden Teil erzählt, nur behandelt er sie hier unter einem systematischen Gesichtspunkt, der sich aus der vorgetragenen Lehre ergibt; aber die beiden anderen Teile sind auch nicht rein erzählend, sondern haben je ein besonderes Thema, das die Auswahl des Stoffes bestimmt.

Im ersten Teil ist die Stellung des Philosophen zur praktischen Politik das vorherrschende Thema, und den Ausgangspunkt bildet die Grundkonzeption von Platos Staatsphilosophie, die jedem seiner Leser aus dem berühmten Satz der Politeia (413 d) vertraut ist: „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige in den Staaten werden oder die, die heutzutage Könige oder Herrscher genannt werden, sich wahrhaft und mit ganzer Kraft der Philosophie zuwenden, so daß politische Macht und Philosophie zusammenfällt und ein und dasselbe wird, gibt es keine Möglichkeit, daß das Elend der Staaten, ja, meine ich, des Menschengeschlechts endet." Plato zitiert diese Stelle auf den ersten Seiten des Briefes (326 b), wo er auf die Vorgeschichte der aktuellen Begebenheiten eingeht, von denen er zu erzählen hatte. In diesem in sich geschlossenen Stück (324 b—327 d), das eine Einleitung psychologisch historischer Art zu der ganzen Schrift bildet, stellt er fest, daß „der Anfang von allem", was geschehen ist, in seiner ersten Begegnung mit Dio zu suchen ist, die lang zuvor, an 20 Jahre vor dem Tode Dionysius I., erfolgte. Plato war damals (388) schon einmal nach Syrakus gekommen, auf der Wanderfahrt durch die griechische Kulturwelt, die er vor der Begründung der akademischen Schule, etliche Zeit nach Sokrates' Hinrichtung antrat. Von Süditalien aus, wo er mit den Pythagoreern in Verbindung getreten war, besuchte er die Hauptstadt des großen Militärstaats; dort begegnete er am Hof des sizilischen Despoten dem jungen, etwa 20jährigen Dio, der ein Schwager des Herrschers war, und schloß mit ihm die auf dem philosophischen Eros gegründete Freundschaft, die fürs Leben dauert. Echte Freundschaft setzt, nach Platos Einsicht, eine Gemeinschaft der höchsten Überzeugungen voraus, und diese geht aus der ‚Liebe' zwischen Männern in der Weise hervor, daß der Jüngere sich nach dem Vorbild des Älteren, ihn Liebenden formt. Platos Liebe zu Dio, seinem Lieblingsschüler, ist ein Thema für Dichter. Uns ist ein Gedicht Platos auf Dios Tod überliefert, das schließt: „Wie glühend hat Dich, Dio, meine Seele geliebt." In dem Brief spricht Plato nicht von seiner Liebe zu Dio, aber der platonische Begriff der Freundschaft und ihrer die Seele gestaltenden Kraft liegt der Erzählung zugrunde. Diesem Begriff entsprechend hebt er als das Wesentliche an jener Begegnung hervor, daß durch sie Dios

„Denken und Streben" ein für allemal bestimmt worden ist, und kennzeichnet diese Denkweise durch die Überzeugungen, zu denen er selbst damals gelangt war, als er Dio begegnete. Zur Formulierung dieser Überzeugungen benutzt er die berühmte Stelle aus der Politeia, die wir soeben anführten.

Es berührt uns seltsam, diese Stelle, die in jedem Buch über Plato als die klassische Formel seiner Staatsphilosophie zitiert wird, von ihm selbst in dieser Weise zitiert zu hören. Der Philosoph spricht von seiner eigenen Lehre so, wie ein anderer es tun mag, der, mit ihr vertraut, *darüber* spricht. Dem entspricht die sozusagen akademische Behandlung jener Stelle. In der Politeia, wo der platonische Sokrates den Satz ausspricht, ist seine Aussprache begleitet von dem Bewußtsein seiner Gefährlichkeit und Paradoxie: Spott und Hohn und Verfolgung muß der erwarten, der eine so unerhörte Ansicht zu äußern wagt. In dem Brief behandelt Plato den Satz wie etwas Geläufiges und macht die Ansicht psychologisch begreiflich, indem er erzählt, wie er zu ihr gekommen ist. In diesem Zusammenhang erhalten wir das Stück Autobiographie, von dem schon die Rede war. Es lautet so (324 b—326 b): „In meiner Jugend ging es mir so wie vielen andern auch; ich gedachte, mich gradwegs, sobald ich nur mein eigener Herr wäre, in die Staatsgeschäfte hineinzubegeben. Da traten im politischen Leben verhängnisvolle Ereignisse ein, die mich betrafen. Da die damalige Staatsverfassung von vielen verurteilt wurde, kommt es zu einem Umsturz. Bei dem Umsturz traten 51 Männer an die Spitze der Regierung, 11 in der Stadt, 10 im Piräus..., und 30 als unumschränkte Machthaber. Einige von diesen waren Verwandte oder Bekannte von mir und forderten mich denn auch alsbald auf mitzutun, als ob sich das nur so gehörte. Und mir erging es so wie es bei meiner Jugend nicht zu verwundern war: ich nahm an, sie würden so regieren, daß das Staatsleben aus der Rechtlosigkeit in einen Rechtszustand übergeführt würde, und verfolgte daher ihre Handlungen mit größter Aufmerksamkeit. Da aber mußte ich sehn, wie diese Männer es in kurzer Zeit dahin brachten, daß die frühere Verfassung wie Gold dagegen erschien. Unter anderm betraf das meinen älteren Freund Sokrates, den ich unbedenklich den gerechtesten Mann nennen möchte, der damals lebte: sie wollten ihn mit einigen andern zusammen gegen einen Bürger, der auf dem Weg der Gewalt zu Tode gebracht werden sollte, aussenden, damit er, ob er wollte oder nicht, in ihre Machenschaften verwickelt würde. Er aber ließ sich nicht dazu herbei, sondern setzte sich lieber der größten Gefahr aus, als sich zu beteiligen an ihrem gottlosen Tun. Wie ich das alles

mit ansehn mußte und noch manche andern schwerwiegenden Dinge derart, brach der Unwille in mir durch und ich zog mich von diesem üblen Treiben zurück.'

„Nicht lange danach kam es zum Sturz der Dreißig und der ganzen damaligen Verfassung, und wiederum bewegte mich, wenn auch nicht so ungestüm, das Verlangen nach politischer Betätigung im Gemeinwesen. Auch damals geschah in der herrschenden Verwirrung vieles, was einen empören mußte, und es war nichts Verwunderliches, wenn manche die Umwälzungen benutzten, um sehr schwere Rache an ihren Feinden zu nehmen; indes zeigten die, die damals wieder ans Ruder kamen, große Mäßigung. Aber wiederum traf es sich, daß unser Freund Sokrates von einigen der Machthaber vor Gericht gezogen wurde — wegen Gottlosigkeit, eine Anschuldigung, die auf ihn am allerwenigsten paßte; aber sie verurteilten ihn und brachten den Mann zu Tode, der damals, als sie selbst verbannt und im Elend waren, sich geweigert hatte, sich an dem gottlosen Vorgehen gegen einen Anhänger der damals verbannten Partei zu beteiligen.

„Als ich diese Vorgänge und die regierenden Männer und die Gesetze und Sitten betrachtete, erschien es mir, je mehr ich mit zunehmendem Alter die Verhältnisse durchschaute, um so schwerer für mich zu sein, mich in der rechten Weise in der Leitung des Gemeinwesens zu betätigen. Denn eine solche Tätigkeit war, das sah ich, unmöglich ohne Freunde und zuverlässige Genossen — die aber waren in den mir nahestehenden Kreisen nicht leicht zu finden, da in unserm Gemeinwesen nicht mehr die Sitten der Väter und die alten Einrichtungen bestanden, und neue Freunde zu gewinnen, war nur unter großen Schwierigkeiten möglich —, Gesetz und Sitte aber waren verderbt und die Verderbnis machte erstaunliche Fortschritte. So kam es, daß mir, der ich anfangs von einem starken Drang nach politischer Tätigkeit erfüllt gewesen war, schließlich ganz schwindlig wurde angesichts dieser Zustände, wie ich sah, daß alles drunter und drüber ging. Ich ließ zwar nicht ab, Betrachtungen darüber anzustellen, wie es einmal besser werden könnte mit diesen Dingen und der ganzen Staatsordnung, aber was das Handeln anlangt, so wollte ich einen günstigen Zeitpunkt abwarten. Doch ich kam schließlich zu der Erkenntnis bezüglich aller gegenwärtigen Staaten, daß sie samt und sonders in übler Verfassung sind; denn mit ihren Gesetzen ist es gradezu heillos, es sei denn, daß eine wunderbare Einrichtung und zugleich ein glücklicher Zufall eintritt. So sah ich mich denn gezwungen, der richtigen Philosophie den Preis zu geben, daß allein von ihr aus erkannt werden kann, was gerecht ist im Staat und

im Leben des Einzelnen,und zu erklären, daß das Elend nicht enden wird für die Geschlechter der Menschen, ehe nicht das Geschlecht derer, die wahrhaft und richtig philosophieren, zur Macht im Staate gelangt, oder die, die die Macht in den Staaten in Händen haben, sich dank einer göttlichen Fügung wirklich der Philosophie zuwenden.

„Mit dieser Überzeugung kam ich nach Italien und Sizilien, als ich das erste Mal dort anlangte."

Wir verweilen bei diesem Selbstzeugnis, das jedem Plato-Freund kostbar ist, uns aber nicht so sehr wegen seines Inhalts als wegen der Art der Selbstauffassung interessiert. In dieser Hinsicht bemerken wir zunächst, daß Plato hier nur eine Seite seiner Entwicklung ins Auge faßt — diejenige Seite, auf die es im Zusammenhang des Briefes ankommt. Aus der genialen Fülle seiner Jugend, in der er sich zu seinen Zielen hindurchfand, hebt er den Weg von der Politik zur Philosophie heraus. Dies autobiographische Stück ist ein Gegenstück zu der Darstellung der intellektuellen Entwicklung, die er im Phaedo gleichfalls in Ichform, aber als die Jugendgeschichte des Sokrates gab und der wir begegneten, als wir das Prototyp einer entwicklungsgeschichtlichen Behandlung des Lebenslaufs in Platos Dialogen aufsuchten.[1]) Dort hebt Sokrates ähnlich an: „In meiner Jugend war ich von einem erstaunlichen Verlangen erfüllt nach jenem Wissen, das man Naturforschung nennt..." In jenem Selbstzeugnis seines Sokrates arbeitete er die Stufen des intellektuellen Fortgangs heraus, der den Philosophen von der mechanischen zur teleologischen Naturerklärung und darüber hinaus zur logischen Grundlegung des Wissens führte, aber den Fortgang selbst erklärte er aus dem Widerstand des sittlichen Bewußtseins gegen die vorherrschende mechanische Weltansicht. Analog geht er hier, wo er seinen „Drang nach politischer Betätigung" in den Mittelpunkt rückt, von der traditionell gegebenen Bestimmung des Lebenszieles aus, wie es ihm als dem Sproß eines der in der athenischen Demokratie führenden Adelsgeschlechter vorgezeichnet war, und erklärt seine schrittweise Entfernung von diesem klaren Weg des Lebens aus seinem sittlichen Widerstand gegen die Auflösung von Gesetz und Sitte, die in jener Zeit der innerpolitischen Zersetzung nach dem unglücklichen Ausgang des athenisch-peloponnesischen Krieges (421—404) um sich griff. Aber wenn das autobiographische Stück denselben inneren Aufbau zeigt wie das Selbstzeugnis im Phaedo, so bemerken wir zugleich, wie weit es, was die Tiefe der Selbstauffassung anlangt, zurücksteht hinter der Darstellung eines Entwicklungsganges in dem philosophischen Kunstwerk. Das

[1]) oben S. 118.

betrifft das sittliche Bewußtsein selbst. Die Sittlichkeit oder was dasselbe besagt, „Gerechtigkeit", ist hier kaum geschieden von der angestammten Sitte, deren Verfall es dem jungen Aristokraten aussichtslos erscheinen läßt, die für die politische Laufbahn nötigen Verbindungen zu gewinnen. So ist auch die Freundschaft, die auf Gesinnungsgemeinschaft beruht, hier in einem politischen Sinne als Parteigemeinschaft gefaßt, der stark abweicht von der philosophischen Richtung dieser männlichen Lebensbeziehung, wie sie uns aus Platos Jugend dank seiner Freundschaft mit Sokrates vor Augen steht.

Wohl schreibt Plato auch hier seinem Verhältnis zu Sokrates eine ausschlaggebende Bedeutung zu. Ihn allein nennt er mit Namen und nennt ihn den „gerechtesten", d. h. den sittlich höchststehenden Mann seiner Zeit. Aber als das Ausschlaggebende erscheint hier die niederträchtige Behandlung seines Freundes und nicht ist die Rede von der philosophischen Aktion des einzigartigen Mannes, in der doch Plato selber das Wesentliche sah, als er Sokrates' Leben in der Apologie darstellte. Wie er ihn dort gezeichnet hat, verkörpert sich in ihm die Richtung des Denkens auf das Unbedingte, das im sittlichen Bewußtsein zu uns spricht; Sokrates — und das bedeutet dort zugleich Plato — wendet sich von dem politischen Leben ab um des absoluten Anliegens willen, das auch „politisch" das Erste ist: sich um das Wesen des Staats oder „den Staat selbst" zu kümmern statt um die politischen Geschäfte, und ebenso um das eigene Selbst im Unterschied zu persönlichen Angelegenheiten. (Apol. 36) Hier dagegen erklärt Plato von den philosophischen Bemühungen seiner Jugend nur, daß er „nicht abließ, Betrachtungen darüber anzustellen, wie es besser werden könnte mit jenen Dingen und überhaupt mit der gesamten Staatsordnung". Wer Platos Jugenddialoge nicht kennt, kann schwerlich ahnen, welch ungeheure, ursprüngliche Energie des Denkens in jenen „Betrachtungen" am Werke war, und mag in ihnen nur das typische Verhalten eines nachdenklichen jungen Aristokraten sehen, der in der Betätigung seiner eigentlichen Kraft gehemmt ist.

So empfinden wir es als einen Sprung, wenn Plato zum Schluß als das Ergebnis seiner politischen Erfahrungen seine Entscheidung zur Philosophie hinstellt: plötzlich hat sich der zum Handeln geborene Mann, der auf seine Zeit wartet, in den Philosophen verwandelt, der ein vernichtendes Urteil über alle vorhandenen Staaten fällt und der sein Bewußtsein von der Bedeutung der „richtigen" Philosophie in eins mit seiner Vision vom Heil der Menschheit in dem paradoxen Satz

ausspricht, daß die Philosophen herrschen oder die Könige Philosophen sein müssen.

Dieses autobiographische Stück ist, das dürfte klar sein, nicht von der Art, daß es zur Grundlage einer Biographie des Philosophen gemacht werden dürfte, wie hervorragende klassische Philologen es wollen. Um seinen Quellenwert einzuschätzen, müssen wir den Zweck beachten, dem es dient. Plato behandelt seine Jugendgeschichte nicht um seiner Person willen, in rein biographischem Interesse, sondern im Hinblick auf den zentralen Gedanken, mit dem sie abschließt und dessen Schicksal in der Welt das große Thema dieser Rechtfertigungsschrift bildet. In der Einleitung der Schrift führt er dieses Thema aus. Nachdem er den Gedanken vom Königtum des Philosophen aus seinem eigenen Leben hat hervorspringen lassen, behandelt er im nächsten Stück der historischen Einleitung den umgekehrten Weg, auf dem der philosophische, alle Erfahrung überschreitende Gedanke zu einer Kraft im politischen Leben gedieh, wie das durch seine Freundschaft mit Dio geschah. Beide Stücke sind Teile eines Ganzen. Die Jugendgeschichte Dios, die jetzt folgt, ist auf die Platos abgestimmt.

Dio fand sich zu seinen Zielen hindurch dank jener Begegnung mit Plato, der ihn zum philosophischen Leben erweckte, aber als ein geborener Staatsmann und nicht wie Plato ein Philosoph, war er unmittelbar auf die politische Auswirkung des philosophischen Geistes gerichtet. Dementsprechend variieren sich in dem Stück, das von Dio handelt, die ethischen und intellektuellen Motive der Entwicklung, die von dem autobiographischen Stück her wiederkehren. Von Dios „Denken und Streben" sagt Plato, daß er darüber „nicht bloß vermutungsweise, sondern aus genauer Kenntnis heraus" (324 a) sprechen kann. Er kann das, weil es Geist von seinem Geiste war — die Frucht der Gespräche, in denen er, wie er es formuliert, dem Jüngling „seine Anschauungen über das höchste Gut der Menschen kundtat und ihn anwies, danach zu handeln" (327 a). Was er von diesen Gesprächen erzählt, betrifft das philosophische Leben, das die Seele des Menschen gestaltet. Aber wiederum, Plato spricht hier nicht von der Seele und der Erfüllung ihrer Sehnsucht in der beseligenden Schau der Ideen, sondern legt den Schwerpunkt auf die empirisch-praktische Seite seiner Lehre: „philosophisch leben" bedeutet im Zusammenhang des Briefs die sittliche, den philosophischen Anschauungen entsprechende Lebensführung. Dio wandte sich — so faßt Plato das Ergebnis seines Verkehrs mit ihm zusammen — von dem gewohnten „sizilischen Leben" ab. Persönliche Sittlichkeit oder „Tugend" ist die einfache Formel dafür.

Diese ethische Richtung schließt die politische in sich; denn die Pflege der persönlichen Sittlichkeit muß der Reform des Staates vorangehen. Aber Plato deutet diesen Grundgedanken, den er an andern Stellen des Briefs ausführt, hier nur an, wo er von seinem Einfluß auf den jungen Dio spricht. Dieser Einfluß war, so sieht er es an, rein geistig-sittlich, frei von politischen Zwecken. Er erklärt ausdrücklich, daß er damals auch nicht im entferntesten daran dachte, daß er, wie sich später herausstellte, durch seinen Umgang mit Dio „im Begriff war, den Sturz der Tyrannis zu bewirken" (327 a). Im Gedanken an Dios Ende möchte er das, was er damals, ohne es zu wissen und zu wollen, getan hat, dem Walten unheilvoller Mächte zuschreiben: „eine höhere Gewalt war, scheint es, damals am Werke und legte den Grund zu dem, was sich jetzt mit Dio und Syrakus zugetragen hat" (326 e). Er fragt sich: war es Zufall oder Verhängnis, daß ihn in seinen Wanderjahren sein Weg nach Sizilien führte? und er möchte die religiöse Deutung vorziehen.

Aber während er das Absichtslose und Unberechenbare an den Anfang des ganzen Geschehens stellt, erklärt er den Gang der Dinge, der zu seinem Eingreifen in die politische Welt geführt hat, in rationaler Weise und löst dadurch die dunkle Verbindung von menschlichem Wollen und Schicksal auf, an die er rührte. Er überblickt die lange Zeit, die zwischen jenem „Anfang" und der entscheidenden, durch den Tod Dionys' I. herbeigeführten Wendung lag, vom Standort Dios aus, aber so, daß Dios Lebensweg in diesen 20 Jahren wie ein Gegenstück zu seinem eigenen Weg von der Politik zur Philosophie erscheint. In dieser kurzen Skizze geht er von der sittlichen Haltung aus, die Dio unter dem Einfluß der „rechten Lehre" gewonnen hatte. Die Denkweise und Lebensführung, mit der der Schüler Platos zunächst allein stand am sizilischen Hofe, ein Ärgernis für alle, die dem „Tyrannenbrauch" des Sinnengenusses anhingen, fand — so führt Plato aus — im Laufe der Zeit Nachahmung; es bildete sich ein Kreis von Gleichgesinnten, wie er selber ihn in seiner politischen Jugend vermißt hatte; Dio beobachtete diese Entwicklung und baute darauf die Hoffnung, auch den jungen Thronerben zu bekehren. Wenn dies gelänge — mit diesem Wunschbild schließt die Skizze —, so würde das „ein unsagbarer Segen" sein für das ganze Land: die blutige Gewaltherrschaft wird schwinden, um „wahrem, glücklichem Leben" Raum zu geben (327 c. d).

So stellt Plato den Freund dar, wie er ihm voller Zuversicht den Gedanken entgegenbringt, den er von ihm empfangen hatte. Der Ruf zur Aktion, den Dio an ihn nach dem plötzlichen Tode des Tyrannen

ergehen läßt, erscheint als der Abschluß einer natürlichen Entwicklung, in der der Einfluß von Platos Geist sich von der einzelnen, von ihm erfüllten Person aus allmählich ausbreitete, um schließlich auch die Söhne des Herrschers, ja den Thronerben zu ergreifen. Plato soll kommen, um den im Gang begriffenen Prozeß zu vollenden. Der Parallelismus ist vollkommen. An dem jungen Dionys wird sich, davon ist Dio überzeugt, wiederholen, was er selbst bei seiner Begegnung mit Plato erfahren hat, als der Philosoph in ihm „das Verlangen nach dem vollkommenen, guten und schönen Leben" erweckte. Aber diesmal ist der Jüngling, um den es geht, der legitime Herrscher. In dieser Situation kommt aus Dios Munde die große Formel aus der Politeia, wie ein Echo jener Schlußworte aus Platos Jugendgeschichte: „Jetzt oder nie wird eintreffen, was unsere ganze Hoffnung ist, daß ein und dieselben Männer Philosophen und Herrscher großer Staaten sind" (328 a). So schließt sich die in dem autobiographischen Stück angelegte politische Linie mit der durch Dio herbeigeführten Entwicklung zusammen. In seinem Alter eröffnet sich für den Philosophen die Aussicht, daß jene Richtung seiner Jugend doch noch zum Ziel gelangen wird. Plato führt einen Satz aus Dios Brief an ihn an: „Auf welchen rechten Augenblick wollen wir denn noch warten, der günstiger wäre als der, der jetzt durch göttliche Fügung eingetreten ist?" (327 e).

Hält man hier ein, so möchte man angesichts der gedanklichen Geschlossenheit und des künstlerischen Aufbaus dieser biologischen Einleitung glauben, daß der Autor auf diesem Wege eine bedeutende Darstellung des Stückes sizilischer Geschichte vorbereitete, das um Platos willen denkwürdig ist. Die Zeit war erfüllt: der große, auf das höchste irdische Ziel gerichtete Wille konnte zur Tat schreiten. Aber die Schrift nimmt nicht diesen Gang. Wo wir einhalten möchten, geht die Erzählung ununterbrochen weiter und verdeckt durch ihren Fluß den Stellungswechsel, der unter der Hand eintritt.

Plato geht dazu über, die Motive darzulegen, die ihn dazu bestimmten, Dios Ruf zu folgen, und diese Motivierung seines Entschlusses zeigt die Unsicherheit eines von den Bedingungen dieser Welt abhängigen Menschen, der sich vor der Öffentlichkeit wegen eines verfehlten Unternehmens rechtfertigen will.

Er beruft sich in dieser ausführlichen Darlegung (328 a—329 b) zunächst auf die Gründe, die Dio in seinem Brief vorbrachte, um ihn zu der Reise zu bewegen — Gründe, die von außen an ihn herantraten. Denn sie sind nicht mehr der Widerhall seiner eigenen philosophischen Intention, sondern Argumente eines Staatsmannes, der den Machtge-

sichtspunkt zur Geltung bringt, die Chancen des Unternehmens aus seiner Kenntnis der Personen am Hof heraus beurteilt und dabei seine einflußreiche Stellung in Rechnung zieht — und überschätzt. Er rekonstruiert dann die Überlegungen, die er auf Dios Schreiben hin anstellte, und führt sich vor, wie er, vor die Entscheidung gestellt, lang und breit mit sich zu Rate ging. Was den jungen Dionys und die anderen Söhne des verstorbenen Despoten anlangt, von deren Verlangen nach philosophischer Bildung Dio ihm geschrieben hatte, so sagte er sich: auf sie ist kein Verlaß, denn die Jugend ist ebenso wankelmütig wie begeisterungsfähig. Aber Dio selbst! auf ihn konnte er sich verlassen; er war ein reifer Mann, ein Charakter und hatte zweifellos die rechte Gesinnung. „Wenn meine Gedanken über Recht und Staat", so sagte er sich, „überhaupt je verwirklicht werden sollen, so muß es jetzt versucht werden. Habe ich nur einen einzigen Mann voll überzeugt, so werde ich alles Gute zustandebringen" (328 b). Diese Erwägung ist entscheidend. Aber nicht sie allein bestimmt ihn; ein gleichgewichtiges Motiv war die Treue gegen den Freund. Um dies zu beleuchten, benutzt er ein rhetorisches Kunstmittel. Er greift auf die Lage am sizilischen Hof vor, wie sie sich später herausstellte, als Dio gestürzt und verbannt wurde, und verlegt ein Vorgefühl dieser Gefahr in die Gedanken hinein, die ihn damals bewegten, als er seinen Entschluß faßte. Wie beschämend wäre es für ihn — das ist jetzt die entscheidende Überlegung — wenn er den Freund in der Not im Stich gelassen hätte! Was könnte er ihm antworten, wenn er als Verbannter vor ihn hinträte und ihm die Schuld an seinem Mißgeschick zuschriebe? Er malt das aus in einer Rede, die er Dio in den Mund legt. In dieser Anklagerede sind die Vorwürfe, die er sich von dem Freund machen läßt, Bequemlichkeit und Mangel an Mut. Mit dem Ehrenpunkt geht zusammen die sittlich-religiöse Verpflichtung gegenüber Dio als seinem Gastfreund, der unter dem Schutz des Zeus Xenios, des Schirmherrn des Gastrechts, steht. In dieser fingierten Rede, die auf die öffentliche Moral abgestimmt ist, läßt sich Plato aber auch seine eigenen Vorzüge, als Pädagog zumal, bezeugen. „Ich komme zu Dir, Plato", heißt es da, „als ein Flüchtling, aber was ich von Dir erbitte und zur Abwehr meiner Feinde bedarf, sind nicht Truppen zu Fuß und Pferd, sondern überzeugende Argumente, wie Du sie, ich weiß es, in meisterhafter Weise vorzubringen vermagst, um auf junge Männer einzuwirken, sie zum Guten und Rechten anzuhalten und so immer wieder Freundschaft und Gemeinschaft zwischen ihnen zu stiften" (328 d). Diesem Selbstlob entspricht die Art, wie er die Verpflichtung vorbringt, die ihm seine öffentliche Stellung als des

Repräsentanten der Philosophie auferlegt. Er läßt Dio fortfahren: „Und daß ich in eine solche Lage gekommen bin, ist noch nicht einmal der schlimmste Vorwurf gegen dich. Mit mir zusammen ist die Philosophie selber, die du immer sehr hoch preist und von den übrigen Menschen ungebührlich mißachtet findest, jetzt von dir verraten worden."

Angesichts dieser Haltung wundern wir uns kaum noch, daß auch das erste und gewiß wesentlichste Motiv, sein Verlangen, die von ihm in anhaltender Denkarbeit ausgebildeten politischen Konzeptionen verwirklicht zu sehen, nicht mit dem vollen freien Kraftgefühl des schöpferischen Menschen zum Ausdruck kommt, sondern wiederum mit einer reaktiven Wendung. „Ich unternahm die Fahrt aus ganz anderen Motiven, als man sie mir untergelegt hat. Vor allem aus Selbstachtung: ich wollte mir vor mir selber nicht als bloßer spekulativer Kopf *(bloßer logos)* erscheinen, der niemals aus freien Stücken zur Tat schritte" (328c). Dies Zugeständnis an die Verächter der Philosophie hebt er, wie er es mit halbem Herzen machte, alsbald wenigstens teilweise wieder auf, indem er auf sein Wirken in der Akademie hinweist. Nach der Darlegung seiner Motive faßt er zusammen: „So begab ich mich von meinen keineswegs geringfügigen Beschäftigungen fort und zu einem Herrscherhof hin, der augenscheinlich weder zu meiner Person noch zu meinen Anschauungen paßte" (329b). So könnte auch ein Außenstehender mit Bedauern den berühmten Philosophen ansehen, der sich in die ihm fremde Welt der großen Politik wagt.

Es folgt die Erzählung seiner Erlebnisse am sizilischen Hof (329c bis 330b). Sie nimmt, obwohl sie eine Zeitspanne von einem Jahr umfaßt, weniger Raum ein als die Analyse der Motive zu der Reise. Sie ist so verkürzt, weil die Fakta unter einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt sind: dem Gesichtspunkt, der bei der Rekonstruktion der Motive den freien Ausdruck des Selbstgefühls des Philosophen hinderte. Plato erzählt hier nichts davon, daß er sich in den ersten Monaten nach seiner Ankunft, als Dio ihm noch zur Seite stand, dem jungen Herrscher, vorsichtig genug, als Erzieher zu nähern suchte — das erfahren wir erst in dem folgenden, lehrhaften Teil der Schrift —, sondern geht von der politischen Lage am Hof zu Syrakus aus. Die Machtverhältnisse waren ganz anders als nach dem Bericht Dios zu erwarten war. Er gibt nur kurz die Fakta an: Zwietracht und Kabalen gegen Dio, der im Verdacht eines Komplotts gegen seinen Neffen stand; Dios Sturz und schmähliche Verbannung. Die nackten Tatsachen bilden den Rahmen für das Bild, das er von seinem Verhältnis zu Dionys entwirft, wie es sich unter diesen Umständen gestaltet hat.

In diesem Bilde legt er die typische Figur des Tyrannen an, die er im letzten Teil der Schrift herausarbeiten wird; vorerst begnügt er sich mit den Zügen, die er zu seiner Rechtfertigung braucht. Zunächst, nach dem Gewaltstreich gegen Dio, herrschte die Furcht vor dem Despoten. Plato teilte sie mit den anderen Freunden des Verbannten. Er verzeichnet ein Gerücht, das in Syrakus umging, „Dionys habe ihn umbringen lassen, weil er an allem schuld sei" (329 c). Aber alsbald ging das entgegengesetzte Gerücht um: „Dionys steht außerordentlich gut mit Plato" (330 a). Dagegen verwahrt er sich. „Welche Bewandtnis hatte es damit? Es geht um die Wahrheit!" Er hatte gleich nach dem ersten Schrecken abreisen wollen, aber mußte bleiben, weil Dionys es wünschte. Er durchschaute den Tyrannen: Dionys kam ihm mit Bitten, weil er die Folgen einer Flucht Platos für seine Herrscher-Reputation fürchtete; aber „der Wunsch eines Tyrannen ist so viel wie ein Befehl" (329 d). Dionys zeichnete ihn aus, wollte ihn in seiner nächsten Umgebung haben und ließ ihn auf der Burg, außerhalb der Stadt Wohnung nehmen. Es war — Plato führt das im einzelnen aus — eine Arglist, um ihm die Flucht unmöglich zu machen. Während der vielen Monate, die er solchermaßen blieb und täglich mit dem Herrscher zusammen war, kam es natürlicherweise zu einer Annäherung zwischen ihnen. Plato spricht davon so: „Dionys kam mir im Laufe der Zeit, wie er mich näher kennen lernte, immer freundlicher entgegen. Aber . . ." —: wiederum das Aber: der Tyrann suchte ihn aus selbstischen, der wahren Freundschaft zuwidren Motiven zu gewinnen: „Er wünschte und setzte einen erstaunlichen Ehrgeiz darein, daß ich ihn mehr als Dio lobte und ihn vorzüglich als meinen Freund ansähe". Der Pädagoge bemerkt dazu: „Er hätte das, wenn überhaupt, am besten auf dem Wege erreichen können, daß er an philosophischen Gesprächen lernend und zuhörend teilnahm und so mit der Sache und mit mir vertraut wurde. Aber davor scheute er sich." Plato erklärt sich diese ablehnende Haltung des Herrschers aus seiner „Furcht vor dem Gerede, daß die Verleumder aufgebracht hatten, man wolle ihn einfangen, damit Dio freie Hand bekäme" (330 b). Noch ist Dionysius nicht der reine Tyrann und sein Versagen nicht rein in seinem Charakter begründet.

Aus einer späteren Stelle des Briefs erfahren wir, daß die Annäherung nicht so einseitig war, wie es hier dargestellt ist. Plato benutzte die persönliche Beziehung, in die er zu dem Herrscher gekommen war, dazu, ihn zur Rückberufung Dios zu bewegen, und es kam zwischen ihnen zu einem Einverständnis über diesen Punkt. Plato mußte, ehe er abreiste, Dionys versprechen, wiederzukommen, und der versprach ihm dafür,

daß er den Verbannten mit ihm zusammen zurückberufen werde. An jener Stelle erfahren wir weiter, daß Plato vor seiner Abreise ein Bündnis zwischen seinem Freund Archytas von Tarent, dem Staatsmann und Denker, durch den die Pythagoreer damals noch einmal zur Herrschaft in Unteritalien gekommen waren, und Dionys zustande brachte, so daß er sich auch politisch im Interesse seines Gastgebers betätigte (338 a. c). All das übergeht er hier. Es paßt nicht zu dem Thema, das er in diesem Teil der Erzählung durchführt: wie der ideale Wille, mit dem er sich in die politische Welt begab, zusammenstieß mit den entgegenwirkenden Kräften am Tyrannenhof. Die Erzählung, die von dem Ideal des philosophischen Königs ausging, endet mit der ungelösten Spannung in dem persönlichen Verhältnis zwischen dem Philosophen, der den Herrscher erziehen möchte, und dem jungen Despoten, der sich der pädagogischen Behandlung entzieht. Plato faßte die Situation zusammen: „Ich ließ ruhig alles angehen, andauernd auf das bedacht, weswegen ich ursprünglich gekommen war: daß in ihm vielleicht das Verlangen nach dem philosophischen Leben wach werden würde. Aber er hielt an seinem Widerstand fest und setzte ihn durch."

Im folgenden Teil (330 c—337 e) finden wir uns in eine andere Situation, ja in eine andere Welt versetzt. Als ob er müde wäre des Erzählens, das nicht das Geschäft des Philosophen ist, unterbricht Plato die Geschichte seiner sizilischen Reisen gerade an der Stelle, wo die persönlichen Dinge, die den Biographen interessieren, in den Vordergrund rückten, und erklärt, er komme in Gefahr, „nebensächliche Dinge zur Hauptsache zu machen". Zur „Hauptsache" übergehend, nimmt er das Grundthema der Schrift, die politische Aufgabe des Philosophen, wieder auf, aber von einem andern Ausgangspunkt aus und auf einem andern Wege. Statt von der Aufgabe des Herrscher-Erziehers geht er jetzt von der Funktion des Philosophen als des Ratgebers bei der Konstitution eines Staates aus, einer Funktion, die seine Akademie in vielen Fällen erfüllt hat und für die er selber damals, als der Brief verfaßt wurde, ein grundlegendes Buch in seinem letzten großen, „Gesetze" genannten Dialog ausarbeitete.[1]) Als politischer Ratgeber hatte er sich in den ersten Sätzen der Schrift eingeführt, wo er, der Brief-Form entsprechend, sich an die Anhänger Dios wandte und sie ermahnte, an der von dem Ermordeten verfolgten Politik festzuhalten. Aber wie diese Einführung nur eine äußere Form war, legte er den Schwerpunkt darauf, daß die Politik seines Freundes von ihm selber inspiriert war, und ging ohne weiteres zu der biographischen Erzählung über, die wir

[1]) A. E. Taylor, Plato, p. 464

verfolgt haben. Jetzt dagegen nimmt er die Haltung des Ratgebers ein und spricht dabei förmlich als Lehrer, mit der Eingangsformel einer Lehrschrift: „Also spreche ich . . ." (λέγω δὲ τάδε)

Er spricht allgemein über Staatsreform. Sie darf — das ist der erste Punkt (330 c—331 b) — nicht auf dem Wege der Gewalt unternommen werden. Zwang ist am Platz gegenüber widerspenstigen Sklaven, nicht gegenüber freien Männern. Diese müssen von sich aus Rat suchen, aber auch bereit sein, dem Ratgeber zu folgen, wenn er sie auffordert, ihre Lebensweise zu ändern. Mit diesem einfachen Grundsatz spricht Plato die reformatorische Stellung des Denkens aus, das auf dem sittlichen Bewußtsein der Person fußt. Die Reform eines Staatswesens erfordert als ihre Grundlage die persönliche Sittlichkeit und ist wie sie eine Sache der persönlichen Entscheidung, so daß man sie den verantwortlichen Menschen nicht aufdrängen darf. Um diese negative Seite seiner Stellung zu beleuchten, wo Freiheit bedeutet: Freiheit von Zwang, benutzt er eine aus seinen Dialogen bekannte Analogie und vergleicht wie in der Politeia (426 b) die Aufgabe des politischen Ratgebers mit der Heilung eines Kranken, der ein gesundheitswidriges Leben führt. Wie der Arzt gegenüber dem Kranken, wird der Philosoph, der die üble Verfassung des Staates, in dem er lebt, erkannt hat, sich, obwohl er Rat weiß, jeder Einmischung enthalten, wenn er die Leiter des Staates nicht bereit findet, ihre Lebensweise zu ändern.

Der andere Punkt betrifft die Staatsverfassung. Die „richtige" Verfassung ist die gesetzliche Ordnung nach dem Prinzip der Gerechtigkeit, im Gegensatz zum Despotismus, aber auch zur Parteiherrschaft, die die Gleichheit aller vor dem Gesetz untergräbt (334 c). Hier begegnen wir dem positiven Begriff der politischen Freiheit, den Solon, der Begründer der athenischen Demokratie, festgestellt hatte: Freiheit als Bindung der Bürger durch die Gesetze, die die Gemeinschaft sich selbst gegeben hat. Inhaltlich angesehen, sind diese Lehren ein Auszug aus Platos politischen Dialogen, besonders den „Gesetzen", wo der Gesprächsführer ein philosophischer Staatsmann ist, der als „der Athener" eingeführt wird. In dem Brief, wo Plato die Lehren als seine eigenen vorträgt, empfiehlt er sie den sizilischen Politikern, die ihn um Rat angingen, zur Nachahmung in der gegenwärtigen Lage, aber bezieht sie zugleich auf die vergangenen Ereignisse, von denen die Schrift handelt, zurück als die Überzeugungen, die ihn bei seiner politischen Stellungnahme geleitet haben. Dadurch wird auch dieser Teil des Briefs zu einer Selbstrechtfertigung.

In dem ersten jener beiden Grundsätze liegt die Rechtfertigung für

die dem „unpraktischen Philosophen" so viel verdachte Zurückhaltung von dem politischen Leben seiner Vaterstadt. Dies Verhalten, das er in dem autobiographischen Stück psychologisch erklärte aus seinem Abscheu gegen die in der Politik herrschende Unmoral und das er dann bei der Motivierung seiner sizilischen Reise mit den Augen der Welt ansah, als wäre es eine schwächliche Flucht aus dem handelnden Leben in das Reich des Gedankens, erhält jetzt ihre eigene Bedeutung: als die prinzipiell begründete Stellung des Weisen zu der Welt, in die er hineingeboren ist. „Wenn er findet, daß der Staat nicht in guter Ordnung ist, muß er seine Stimme erheben, es sei denn, daß vorauszusehen ist, daß seine Worte vergeblich sein oder daß sie ihm das Leben kosten werden; keineswegs aber wird er mit Gewalt gegen seine Vaterstadt vorgehen und einen Umsturz herbeiführen, wenn eine Besserung nicht ohne Verbannungen und Blutvergießen möglich wäre, sondern er wird Ruhe halten und beten um alles Gute für sich und den Staat" (331 d).

Der Weise ist kein Held. Aber in jenen Lehren ist auch die Richtung auf Aktion vorgezeichnet, die er, kühn genug, bei dem sizilischen Unternehmen eingeschlagen hat. Sie steht jetzt im Vordergrund, wie sie sich durch die in dem Brief behandelte Zeit seines Lebens hindurchzieht. Er entwickelt sie hier von jenen Grundsätzen aus, indem er auf jeden der beiden Hauptpunkte der Lehre die entsprechenden biographischen Fakten folgen läßt, über die verschiedenen Jahre und Lagen hin: seine erste Begegnung mit Dio (388), sein pädagogisches Bemühen um den jungen Dionys 20 Jahre danach (367) und seine letzte sizilische Reise, von der er noch zu erzählen hat (361). Er stellt das zusammen nicht als Stadien einer fortschreitenden Handlung, sondern als Beispiele für die Regel des Handelns, die er allgemein für den politischen Ratgeber aufgestellt hat und nun in der Anwendung zeigt, die er davon gemacht hat, unter den wechselnden Umständen einstimmig mit sich selbst.

In diesem Zusammenhang bringt er nebeneinander die verschiedenen Absichten vor, die er bei dem sizilischen Unternehmen, sei es im Laufe der Zeit, sei es entsprechend der Mehrseitigkeit der politischen Aufgabe, verfolgte. Hier findet sich die Formulierung, die wir schon heraushoben als charakteristisch für die pädagogische Aufgabe des Philosophen gegenüber dem Thronerben: „ihn zu einem der Herrschaft würdigen König heranbilden" (333 b). Hier erfahren wir anderseits, daß Plato und Dio bei ihrem gemeinsamen Versuch, den jungen, am Sinnengenuß hängenden Despoten zu einer Änderung seiner Lebensweise zu bewegen, ihr pädagogisches Bemühen um die Festigung seiner Persönlichkeit mit der realpolitischen Intention verbanden, die durch die geschichtliche Lage

bestimmt war: sie wollten ihn zu der Einsicht bringen, daß er der sittlichen Bildung bedürfe, um das durch Gewalt errichtete Reich nun auch zu beherrschen, und daß nur durch die einende und bindende Kraft gerechter Gesetze der Staat so stark werden könnte, daß er dem Ansturm der Barbaren widerstände (332 d—333 a). Ferner sehen wir hier, wie Plato im Hinblick auf den Zwist im sizilischen Herrscherhaus seine Aufgabe als die des Vermittlers faßte; er betont dabei die politische Kraft, die er aus seiner Vaterstadt, der Stadt der großen demokratischen Tradition, mitbrachte: „Ich, ein Athener, kam als Genosse Dios, sein Bundesgenosse, zu dem Tyrannen, um Freundschaft zu stiften statt Streit" (333d). Diese verschiedenen Intentionen erscheinen hier als Konsequenzen e i n e s Prinzips, das nur in der Anwendung verschieden ist und das all seinen Anwendungen die ihm einwohnende sittliche Würde mitteilt.

Was das Moralische anlangt, so war Plato, scheint es, durch die Angriffe gegen ihn und Dio genötigt, das Selbstverständliche zu betonen, daß er bei der politischen Aktion keine selbstischen Absichten hatte. Die apologetische Tendenz zieht sich durch diesen Teil wie durch die anderen hindurch. Er stellt hier sogar den Weg der Gewalt, den Dio beschritt, um den Zwist mit seinem Neffen auszutragen, als eine moralische Maßregelung hin; er sagt von Dios siegreichem Kriegszug gegen den Tyrannen: „Er hat ihm durch die Tat den Kopf zurecht gesetzt" (333 b). Aber die Selbstrechtfertigung erfolgt hier, wo er als Lehrer spricht, in einer anderen, würdigeren Weise als in den erzählenden Partien. Er nimmt seinen Standort auf der überpersönlichen, dem Denker angemessenen Ebene der Betrachtung, entzieht dadurch den persönlichen Verdächtigungen, denen er ausgesetzt war, den Boden und widerlegt sie positiv, indem er die mehrdeutigen Fakten, die Anlaß zu ihnen gaben, in den eindeutigen Zusammenhang seiner Lehre einordnet. Insofern haben wir hier eine philosophische Art der Selbstverteidigung vor uns. Aber auch hier stoßen wir auf die Grenze der Selbstdarstellung, die durch den praktischen Zweck der Schrift bestimmt ist. In jener Weise arrangiert, schließen sich die biographischen Fakten nicht vom Zentrum der Persönlichkeit aus zusammen, sondern in der Rolle, die Plato als politischer Ratgeber spielte. Diese Rolle ist mit dem Selbstgefühl des Lehrers derart verknüpft, daß die Persönlichkeit des Philosophen auch bei seiner politischen Betätigung unter einem akademischen Aspekt erscheint: als bestimmt durch den Besitz fester Überzeugungen, die er konsequent behauptet und bei jeder Gelegenheit vorbringt.

Dieser intellektuellen Haltung entspricht die Art, wie er das Scheitern

oder vielmehr, wie er es faßt — wir wiesen schon darauf hin — den Mißerfolg seiner politischen Aktion erklärt. In dem lehrhaften Teil findet sich diese Erklärung. Wenn er ein so großes Gewicht auf die Widerlegung der Beschuldigungen legt, die gegen ihn und Dio gerichtet wurden, so tut er das nicht bloß um des Andenkens des Freundes und seines eigenen Ansehens willen, sondern weil er sein und Dios Scheitern auf die falsche Auslegung ihrer Absichten und auf die Kabalen der Verleumder zurückführt. Mit seinem eigenen Fehlschlag findet er sich so ab: „Ich kam zu dem Tyrannen, um Freundschaft zu stiften... aber ich unterlag im Kampf mit den Verleumdern" (333 d). Diese Erklärung führt er gleichmäßig durch für die entscheidenden Vorgänge von der Verbannung Dios bis zu dessen Ermordung und verfährt dabei wiederum in der Weise, daß er die singulären Fakten als Fälle einer Regel des Geschehens behandelt. So stellt er seine Erfahrungen mit Dionys zusammen mit den späteren Vorgängen in Syrakus, die dazu führten, daß Dio, nachdem er den Tyrannen vertrieben hatte, durch Mörderhand beseitigt wurde. Diesem erschütternden Ereignis steht er betrachtend gegenüber und hält in der leidenschaftlichen Erregung, die ihn bei der Vergegenwärtigung des Geschehens ergreift und ihn fortreißen möchte, an der Richtung des Denkens auf das Identische in den verschiedenen Erlebnissen fest. Wenn die Syrakusaner, so erklärt er, sich von Dio abwandten, mißtrauisch gegenüber dem Mann, der sie befreit hatte, so taten sie oder vielmehr „erlitten" dasselbe, was Dionys passierte, als er sich dem bildenden Einfluß der Philosophie entzog aus „Furcht vor dem Gerede der Verleumder" (333 b).

Eine ausgesprochen rationale, pragmatische Auffassung der historischen Vorgänge tritt uns hier entgegen. Wie sie in dieser Rechtfertigungsschrift durchgeführt ist, um den politischen Mißerfolg Platos und Dios zu erklären, erschöpfen sich in ihr die Gedanken nicht, die den Philosophen bei der Reflexion über jene Vorgänge bewegen. Mit ihr geht die andersartige, gefühlsstarke Ansicht von dem schicksalhaften Charakter des Geschehens zusammen. Damit kommen wir auf den Punkt zurück, den wir voranstellten, als wir die in dem Brief vorherrschende Anschauung von dem sizilischen „Abenteuer" Platos mit dem Bild von Dios Tod konfrontierten, das am Ende der Schrift auftaucht und ihn als den siegreichen Helden darstellt, der im Siege heimtückisch zu Fall gebracht wurde. Was dieses Bild bedeutet, wird durch ein Epigramm auf Dio beleuchtet, das, wenn wir der Überlieferung glauben dürfen, von Plato gedichtet ist:

„Hekuba und den Troerinnen haben die Parzen von Geburt an Tränen

verhängt. Aber du hattest herrliche Taten vollbracht, als die Dämonen die hohen Hoffnungen zu schanden machten. Nun ruhst du im Heimatland, geehrt vom ganzen Volk. Dio, wie glühend hat dich meine Seele geliebt." Die Verse zeigen die charakteristische Verbindung der Vorstellungen von Heldentum und Schicksal, die aus der tragischen Dichtung der Griechen stammt. Diese dichterische Welt kommt in dem Epilog des Briefes zum Vorschein als das geistige Medium, aus dem die Klage um den Toten ihren Ausdruck schöpft. Aber in dem Brief kommt dieses tragisch-heroische Motiv nicht rein zur Entfaltung; es tritt dort — wir werden das noch sehen — zwischen anderen ethisch-politischen und rationalen Motiven auf, die gleichfalls der Verherrlichung Dios dienen, und in dieser zusammgesetzten Bewegung erhält der Verstand das letzte Wort und den höchsten Preis.

Während so das tragische Moment nur am Horizont auftaucht, kehrt der Gedanke des Schicksals, oder allgemeiner: der göttlichen Fügung mehrfach wieder, wo Plato seine sizilischen Erlebnisse als ein Ganzes betrachtet. Er hat dabei den Zusammenhang im Auge, durch den dieser Teil seines eigenen Lebens zugleich ein Stück der politischen Weltgeschichte bildete. In der biographischen Einleitung der Schrift sagte er von seiner Freundschaft mit Dio in diesem Sinne, mit bezug auf ihre geschichtlichen Folgen, daß sie durch einen verhängnisvollen Zufall zustande kam oder, wie er es lieber fassen wollte, daß höhere Mächte bei diesem „Anfang von allem" am Werke waren. In den erzählenden Teilen verfolgt er diesen Gedanken nicht weiter; sie reichen auch nur bis zum Ausbruch des Konfliktes, so daß Dios Sieg und Fall nicht mehr zur Darstellung kommt. Aber im Zusammenhang seiner politischen Anweisungen an die Freunde des Ermordeten macht er das erschütternde Ereignis zum Gegenstand der Betrachtung, und diese paar Seiten (333 e—336 b) sind für uns, die wir nach einem unmittelbaren Selbstzeugnis des Philosophen suchen, die bedeutsamsten der ganzen Schrift.

Wie er auf Dios Ermordung zu sprechen kommt, hält er inne. Etwas „Schändliches, Ruchloses" ist geschehen; er will es nicht verschleiern, aber auch nicht dabei verweilen; das überläßt er den „vielen andern", die „immer wieder bei jeder Gelegenheit davon erzählen werden" (334 a). Er spricht doch aus, was ihn bewegt, aber nicht in einem großen Zuge von innen her, sondern von außen nach innen vordringend unter wechselnden Gesichtspunkten, so daß sich die Betrachtung schrittweis vertieft.

Zunächst erscheint auch hier wieder die apologetische Tendenz der Schrift maßgebend. Platos Schule war durch das Verbrechen kompro-

mittiert. Die Anstifter des Mordes, ein gewisser Kallippus und sein Bruder, waren athenische Bürger und gehörten der Akademie an. Dio hatte mit ihnen Freundschaft geschlossen (Kallippus hatte dem Verbannten sein Haus in Athen zur Verfügung gestellt); sie nahmen an seinem Heereszug nach Syrakus teil, gleich vielen anderen Mitgliedern der Akademie, und wandten sich dann gegen ihn, als er in den Verdacht geriet, nach der Tyrannis zu streben. Plato geht auf diese Umstände ein, um seine Schule und seine Vaterstadt von der Schande zu reinigen.[1]) Was die Akademie anlangt, so macht er geltend, daß die Freundschaft dieser Männer mit Dio „nicht von der Philosophie her stammte", wie man annehmen mochte, „sondern von der gewöhnlichen Art von freundschaftlichen Verbindungen, wie sie bei gemeinsamen Gelagen oder bei der Einweihung in den Mysterienkult zustandekommen". Dem gegenüber seine Freundschaft mit Dio! Auf sie weist er hin um der Ehre Athens willen; seine Treue gegen Dio wiegt den Verrat jener beiden Athener auf. Sie gehörten überhaupt nicht zu den angesehenen Athenern. Dagegen Plato! „Ich meine, ein Athener ist auch er, der Dio nicht verraten hat, trotz der Geldgeschenke und vielen sonstigen Ehrungen, die ihm geboten wurden" (334 b. c). So wirft er das öffentliche Ansehen seiner Person in die Waagschale, stellt sich dabei mit den Verrätern in eine Linie, ja, findet es nicht unter seiner Würde, wiederholt zu betonen (333 d), daß er sich von Dionys nicht hat bestechen lassen. Als ob er das Peinliche fühlte, das diese Argumentation in seinem Munde hat, spricht er von sich in der dritten Person. Das Lob der wahren, aus der reinen Quelle des geistigen Lebens entspringenden Freundschaft ist eines der großen platonischen Themen der Schrift. Wir sahen, wie er sein Verhältnis zu Dio und zu Dionys von diesem Grundpunkte aus schied. Dementsprechend erklärt er hier, wo er seine Freundschaft mit Dio der gewöhnlichen, „banausischen", gegenüberstellt, grundsätzlich: „sie beruhte auf der Gemeinschaft der edlen Bildung, auf die allein bauen wird, wer Einsicht besitzt — mehr bauen als auf Verwandtschaft des Leibes oder der Seele."

Im Fortgang der Betrachtungen schlägt er dann doch, im Schmerz um den Freund, heroische Töne an, aber nicht, um der Erschütterung Ausdruck zu geben, sondern um die Klage zum Schweigen zu bringen. „Er ist einen schönen Tod gestorben. Denn wer nach dem Schönsten strebt für sich und den Staat, der mag was immer auch erleiden; alles was man solchermaßen erleidet, ist recht und schön" (334 e). Mit diesen

[1]) v. Wilamowitz sieht hierin einen der Hauptanlässe, die Plato zwangen, „zur Feder zu greifen": Plato II S. 299; I S. 644.

Sätzen greift Plato auf die untragische, oder richtiger vortragische griechische Anschauung zurück, die im rühmlichen Tode die Vollendung eines glücklichen Lebens sah. Diese harmonisch-heroische Anschauung verbindet er mit religiösen Trostgedanken von der Unsterblichkeit der Seele und jenseitiger Vergeltung, deren Überzeugungskraft er auf altehrwürdige Überlieferung gründet. Insofern nimmt der Philosoph hier eine Haltung an, die nicht wesentlich verschieden ist von der des unphilosophischen Menschen, der sich an positive Glaubensanschauungen hält, wenn Schicksalsfälle wie der Tod eines uns Nächststehenden die gewohnte Sicherheit seines Daseins erschüttern.

Aber Plato verläßt diese allgemein-menschliche Stellung alsbald im weiteren Verlauf seiner Betrachtungen. Für ihn liegt das Erschütternde an dem Tode des Freundes gar nicht in dem Schicksal des Individuums, sondern jenseits der ganzen Sphäre des Lebens in der die Bedeutung der Erlebnisse durch die persönlichen Beziehungen der Menschen in Glück und Leid bestimmt wird. Es liegt in dem Schicksal des Werkes, das zu vollbringen er berufen war. In diesem Sinne stellt er die ruchlose Mordtat mit dem Widerstand zusammen, auf den er selber gestoßen war, als er das große Werk durch die Erziehung des jungen Dionys zum wahren König zu vollbringen suchte. Mit einer überraschenden Wendung drückt er die identische Bedeutung dieser beiden Erfahrungen aus, leidenschaftlich und paradox zugleich: „Ich hätte wohl Grund zu dem gerechtesten Zorn auf die Mörder Dios ebenso wie auf Dionys. Denn sie, ebenso wie er, haben mir und den andern, ja allen Menschen den größten Schaden angetan, sie dadurch, daß sie den Mann beseitigten, der die Gerechtigkeit pflegen wollte, er dadurch, daß er sich absolut nicht dazu verstand, Gerechtigkeit im ganzen Reich walten zu lassen, obwohl er die volle Macht dazu besaß" (335 c). Mit beweglichen Worten malt er aus, was hätte sein können. Ein wahrer, auf der Idee der Gerechtigkeit gegründeter Staat, wie er aus der Personal-Union von Philosophie und politischer Macht mit Notwendigkeit hervorgehen würde, hätte, wo immer auch auf Erden errichtet, auf alle Menschen, Hellenen und Barbaren, wie eine Offenbarung des sittlichen Prinzips gewirkt, und damit wäre „die wahre Ansicht" über das höchste irdische Gut zum Gemeingut der Menschheit geworden — die Ansicht, die er in seinem philosophischen Werk ausgebildet und begründet hat (335 d, 336 b).

Wir halten ein vor diesem Selbstzeugnis des Philosophen. Wieder mutet es uns seltsam an, Plato so von sich reden zu hören: „Ich und alle andern Menschen" — als ob er persönlich den Schaden zu tragen hätte, der die Menschheit trifft. Es ist nicht der Inhalt, sondern die

Form der Aussage, die uns befremdet. Denn der Affekt, der hier zur Aussprache kommt, ist charakteristisch für den Philosophen wie für den Propheten oder den Dichter, der von sich sagen mag: „Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an". Denn ihn erschüttert das Leid, das er wie andere Menschen erfährt, in einer überpersönlichen, nicht persönlich interessierten Weise: die Erschütterung geht nicht bloß ihn an und die Gemeinschaft, der er angehört, sondern die menschliche Existenz überhaupt, deren Schicksal er auf sich nimmt. Aber solch unpersönliches Fühlen in jener persönlichen Form auszusprechen, das möchte uns fast wie ein innerer Widerspruch erscheinen. In derselben Richtung liegt es, wenn Plato zusammen mit dem Gedanken an die Heilstat, die in der Errichtung des wahren Staates besteht, die Hoffnung auf die Ausbreitung der von ihm gewonnenen ethisch-politischen Einsichten als einer Art Orthodoxie ausspricht. Das Selbstgefühl des Philosophen äußert sich hier wie in einer impulsiven Reaktion des ganzen Menschen gegen einen verletzenden Angriff, und läuft doch, in seinem charakteristischen Inhalt, auf dasselbe hinaus, was ein Beurteiler der platonischen Staats-Philosophie über ihre Bedeutung sagen möchte.

Mit der Leidenschaft, die aus Anklage und Wunschbild spricht, geht das Räsonnement des Denkers zusammen, der etwas wesentlich Identisches in den entgegengesetzten Vorgängen findet. Er spitzt die Paradoxie so zu: die Mörder Dios „haben dasselbe angerichtet wie" der Tyrann. Der Unterschied ist nur, daß sie nicht wußten, was sie taten. Sie wähnten, der Sache der Freiheit zu dienen, in die Irre geführt durch den Argwohn, daß Dio nach der Tyrannis strebte, und trafen in ihm die Sache, der sie dienen wollten.

In Wahrheit waren die Verdächtigungen Dios nicht so aus der Luft gegriffen, wie Plato es darstellt. Dio hatte, um sich in den innerpolitischen Kämpfen zu behaupten, die auf seinen Sieg folgten, zu Gewaltmaßregeln wie der Hinrichtung eines Gegners greifen müssen, im Widerspruch zu seinen philosophischen Überzeugungen. Plato übergeht das. Er stellt den Freund als den idealen Staatsmann hin, der die realpolitische Aufgabe mit der ethischen Haltung verband, verbürgt sich für die Reinheit seines Wollens — „soweit ein Mensch mit Sicherheit etwas über andere Menschen sagen kann" (335 e) —, ja verherrlicht ihn als den Inbegriff aller Tugenden. So blickt er hinweg über die harte Tatsache, daß der Versuch, das politische Ideal zu verwirklichen, mit dem Machtkampf verbunden war, der den Handelnden nach der Natur des menschlichen Lebens in Schuld verstrickt. Das Tragische dieser Verstrikkung, die zu der verhängnisvollen Mordtat führte, löst sich auf in die

Paradoxie, daß die Anstifter des Mordes das Gegenteil von dem taten, was sie zu tun meinten — ein intellektuelles Analogon zu der Ironie des Schicksals.

Ein Rest des Unbegreiflichen bleibt doch auch bei dieser Erklärung des Scheiterns aus Ränken und politischen Machenschaften zurück. „Ein Dämon", so schließt er die Betrachtungen, „mischte sich ein, Gesetzlosigkeit und Gottlosigkeit verbreitend, vor allem aber das tolle Treiben der Unwissenheit." Von einem Dämon, der das Unheil heraufführte, war auch in dem Epigramm auf Dios Tod die Rede. Aber in dem Brief führt dieser religiöse Gedanke auf das rationale Prinzip der Erklärung des historischen Geschehens zurück. Der böse Dämon verkörpert die dunkle Macht der Unvernunft, die in Verleumdung, Verdächtigung, Verkennung wirkt, den Mangel an Einsicht oder die „Unwissenheit", die, wie Plato hinzufügt, „überall die Wurzel alles Übels ist und der Grund, weshalb das Übel wuchert, um schließlich die bitterste Frucht für die, die es säten, zu tragen" (336b). Ein Grundmotiv der platonischen wie aller Metaphysik klingt in dieser Anklage der Unwissenheit an. Aber Plato stellt hier nicht wie in seinen Dialogen den Philosophen der einsichtslosen Menge gegenüber, sondern sieht umgekehrt etwas Abnormes darin, daß der Unverstand die Welt regiert. Daß der edelste Mensch so hat verkannt werden können, daß es zu der Mordtat kam, das zeigt einen Abgrund von Torheit, der nur dadurch erklärlich ist, daß eine übermenschliche Macht ihr tückisches Spiel trieb, in den sinnvollen vernunftgemäßen Gang des Geschehens einbrechend.

Da das Scheitern des Unternehmens, nach Platos Ansicht, nicht von innen bedingt, sondern von außen bestimmt war, so bleibt die Möglichkeit offen, daß das zweimal Mißlungene doch noch, bei einem erneuten Versuch, gelingen werde. Auf diese Möglichkeit hin bringt er seine politische Lehre, die eine Anweisung zum richtigen Handeln enthält, in der Schrift vor, in der er jene mißlungenen Versuche behandelt. Die Selbstverteidigung wird dadurch zur Selbstbehauptung. Er legt allen Nachdruck darauf, daß es dieselben, grundsätzlich feststehenden Gedanken sind, die er einst Dio mitgeteilt hat, für die er dann Dionys zu begeistern suchte, und die er jetzt, „zum dritten Mal", in seinem Rat an die Freunde Dios entwickelt. Diesen recht herabgestimmten politischen Rat begleitet er mit derselben Verheißung, mit der er ursprünglich das Wunschbild des philosophischen Königs eingeführt hatte. Wenn der Rechtsstaat, seiner Lehre entsprechend, errichtet wird derart, daß „die Sieger noch mehr als die Besiegten sich den Gesetzen gehorsam zeigen", dann wird, so erklärt er, „allerwärts Glück und Heil in

Fülle sein, und alle Übel werden schwinden" (337 d). Die Einheit der Lehre und der unbeirrbare Glaube des Lehrers an ihre Richtigkeit und Wirkungskraft geben dem besonderen Bild von Platos Persönlichkeit, das wir in diesem Teil der Schrift bekommen, eine Geschlossenheit, die die Selbstdarstellung des Philosophen als Ganzes nicht hat und auch nicht anstrebt.

Der dritte, weitaus längste Teil (337 e—350 e), ist noch weniger einheitlich als der erste. Plato nimmt jetzt den Faden der Erzählung wieder auf, um von seiner letzten sizilischen Reise zu berichten, die er im Jahre 361, fast 70 Jahre alt, antrat. Er ging noch einmal nach Syrakus, obwohl Dionys sein Versprechen nicht einhielt, Dio gleichzeitig aus Athen, wo er die Zeit seiner Verbannung verbrachte, zurückzuberufen. Wiederum ist es eine andere Haltung, in der er sich jetzt vorführt. Die Erzählung von dieser Reise ist eine Leidensgeschichte, nicht bloß dem Inhalt nach, sondern in der Art, wie er seine Verteidigung führt, in vollem Gegensatz zu dem aktiven Zug, der in dem lehrhaften Teil vorherrschte.

Das tritt gleich in der Motivierung seines Entschlusses zu der Reise hervor, die wiederum einen breiten Raum einnimmt (338 b—340 a). Sie ist ein typisches Beispiel für die allzumenschliche Tendenz, die Verantwortung für einen Entschluß, den man bereut, tunlichst von sich selbst auf andere abzuwälzen. Er betont zunächst, daß er die Einladung des Dionys zweimal ablehnte, obwohl auch Dio ihn drängte, ihr Folge zu leisten, und der alte Mann erscheint dabei verärgert sogar gegenüber seinen Freund: „Ich hielt es, wenigstens vor der Hand, für ratsamer, Dio sowohl wie Dionys aus dem Wege zu gehen". Aber sie ließen ihn nicht in Ruhe, und seine Pythagoreischen Freunde zogen denselben Strang. Er schildert, wie er von allen Seiten bestürmt wurde, und führt aus Dionys' Einladungsschreiben eine Stelle an, die den Druck zeigt, unter den ihn der Herrscher setzte, indem er die Aussöhnung mit Dio von Platos Kommen abhängig machte. Er wandte noch ein anderes Mittel an, das dem Zögernden jede Entschuldigung unmöglich machte: „er sandte mir nämlich ein Staatsschiff, damit ich alle Bequemlichkeiten bei der Reise hätte." Unter den Umständen konnte er nicht anders als nachgeben.

Diese Betonung der Zwangslage hat einen tieferen Grund. Plato hegte damals noch immer die Hoffnung, den Herrscher des großen Reichs zu einem philosophischen König zu machen, aber will nicht eingestehen, daß er sich einer Illusion hingab. Die letzte sizilische Reise brachte die endgültige Enttäuschung. Jetzt, wo er davon zu erzählen

hat, bringt er jene wesentliche Absicht zwar wieder vor, aber mit aller Reserve, und rekonstruiert dementsprechend seine Motive. Er tut das in einer unfreien Weise, die seinen verletzten Stolz und zugleich sein Bemühen verrät, den wunden Punkt zu verdecken.

Er geht aus von den Informationen, die ihm über die Lage am sizilischen Hof zugingen. Danach hatte sich in den Jahren, die inzwischen vergangen waren, die Stellung des Herrschers zur Philosophie gänzlich geändert, oder vielmehr er hatte sich zurückgefunden zu der Stellung, die er vor dem Zwist mit Dio eingenommen hatte und auf die das ganze Unternehmen ursprünglich gebaut gewesen war. „Dionys zeigte jetzt wieder", so wurde Plato versichert, „einen erstaunlichen Eifer für die Philosophie" und hatte in ihr „erstaunliche Fortschritte gemacht"; er setzte nunmehr seinen Stolz darein, als Schüler des berühmten Philosophen, der monatelang sein Gast gewesen war, zu gelten. (338 b, 339 b) Plato stand — das müssen wir aus seiner Darstellung entnehmen — diesen Nachrichten skeptisch gegenüber. Aber er sagt das nicht direkt, sondern erweckt auf einem Umwege den Eindruck, daß er an eine Sinnesänderung des Dionys nicht geglaubt habe. Bevor er die Motive darlegt, die ihn zu der nochmaligen Reise bestimmten, und sich so in die damalige Lage zurückversetzt, erklärt er dem Leser, wie die vermeintliche Sinnesänderung des Dionys zustande gekommen war, und bei dieser Erklärung geht er von seinem gegenwärtigen Urteil über Dionysius aus, zu dem er auf Grund der Erfahrungen gelangt ist, die er auf dieser Reise gemacht hat. Er hat den Tyrannen studiert. Er will zeigen, daß er ihn durchschaut hat. So setzt er jetzt die Linie fort, die er in der vorigen Erzählung angelegt hat. Dionys' scheinbare Hinwendung zur Philosophie war, so möchte er es ansehen, eine nachträgliche Folge seines Umgangs mit ihm, aber rein von außen bestimmt. Der Herrscher kam dadurch an seinem Hof in den Ruf eines Philosophen und suchte, ehrgeizig wie er war, die ihm zugefallene Rolle auch möglichst gut zu spielen.

Am sizilischen Hof kamen damals, wie wir aus andern Quellen wissen, Vertreter verschiedener philosophischer Richtungen zusammen; einer der hervorragendsten war Aristipp, der Sokrates-Schüler, der als Begründer des Hedonismus berühmt ist. Der Historiker der Philosophie möchte gern etwas über Platos Begegnung mit diesem Gegner von ihm erfahren, aber Plato sprach nur allgemein von „gewissen Leuten", die wie er abschätzig sagt, „etwas von den philosophischen Dingen gehört hatten und voll davon waren". „Sie suchten", so erklärt er, „sich mit Dionys darüber zu unterhalten, in der Annahme, daß er über mein

ganzes Denken unterrichtet wäre" (338 d). Dionys sonnte sich in diesem Schein, bereute es jetzt, so geht die psychologische Erklärung weiter, daß er seinerzeit jedem philosophischen Gespräch mit seinem berühmten Gast ausgewichen war, fürchtete, daß das ruchbar würde und zugleich, desavouiert zu werden, wie Plato es ausdrückt: „Ich glaube, ihm lag alles daran, daß man nicht glaubte, ich hielte nichts von seiner Begabung und seinem Gebaren und wollte deshalb, und weil mir seine Lebensführung bekannt war und ich zornig auf ihn war, nicht mehr zu ihm kommen" (338 e). Daher seine dringende Einladung und die Beharrlichkeit, mit der er darauf bestand.

Nach dieser Vorbereitung geht er auf seine eigenen Motive ein. Er hat sich keineswegs von Dionys betören lassen, wie es scheinen möchte. Diesen Anschein wehrt er mit derselben Emphase ab, mit der er sich vordem gegen das Gerede wandte, er und Dionys seien Freunde geworden. „Jetzt muß ich die Wahrheit sagen und es auf mich nehmen, wenn man auf das hin, was geschehen ist, nicht viel von meiner Philosophie halten und dagegen den Tyrannen als einen einsichtigen Mann ansehn sollte" (339 a).

Er wird sarkastisch, weil man ihm einen unvernünftigen Schritt zutraut. Daß es unklug war, dem Drängen nachzugeben, will er nicht bestreiten; die Folgen haben gezeigt, daß seine „vielen Bedenken und Befürchtungen" nur zu begründet waren, wenn er auch schließlich „heil davon gekommen ist". Daß er in einer Zwangslage war, als er die Einladung annahm, kann er betonen, ohne sich etwas zu vergeben, da er es mit einem Tyrannen zu tun hatte. Aber unvereinbar wäre es mit seiner Würde, wenn er sich von einer Illusion oder gar von Eitelkeit statt von Vernunftgründen hätte bestimmen lassen. Seine Gründe waren: „Ich sagte mir, daß es nichts Verwunderliches wäre, wenn in einem gelehrigen jungen Menschen, der die wissenswerten Dinge zu hören bekam, die Liebe zum philosophischen Leben sich regte; ich müßte also genau prüfen, wie es sich damit verhielte, und dürfte mich keineswegs der Aufgabe entziehen, sondern müßte mich hüten, einen so schweren Vorwurf mir zuzuziehen, wie er mich in Wahrheit treffen würde, falls an jenen Berichten etwas daran war" (339 e). Dies recht gewunden ausgedrückte Bewußtsein seiner Verantwortung rechtfertigt ihn, auch wenn er, wie er hinzufügt, „unter dem Deckmantel dieser vernünftigen Überlegung" sich in Gefahr von Leib und Leben begab und in den Anschein einer lächerlichen Torheit geriet.

Mit dieser Motivierung ist das Thema der folgenden Erzählung gegeben. Plato berichtet zunächst (340 b—341 b), wie er vorging, um sich

über Dionys' Stellung zur Philosophie Klarheit zu verschaffen. Aus dieser Darstellung können wir manches entnehmen, was unsere Anschauung von dem Pädagogen Plato bereichert und jeden fesseln muß, dem philosophische Bildung etwas bedeutet.

Er begann den Umgang mit dem Herrscher diesmal mit einer regelrechten philosophischen Lehrstunde. In ihr legte er, wie er es formuliert, „den ganzen Gegenstand in seinem Wesen und seiner Bedeutung dar sowie die dazu erforderlichen Studien und Anstrengungen" (340 b).

Es war, möchten wir sagen, eine Art Einleitung in die Philosophie, oder, um die antike Bezeichnung zu geben, eine Ermahnung zur Philosophie (protreptikos), wie sie uns von Aristoteles her aus der späteren philosophischen Literatur bekannt ist. Eine berühmte Schrift dieser Art war Ciceros Hortensius; bei Augustin werden wir sehen, wie die Lektüre dieser aus der platonischen Tradition hervorgegangenen Schrift den jungen Rhetor zum höheren geistigen Leben erweckte.[1]) Plato beschreibt die Wirkung, die ein Vortrag, wie er ihn damals vor Dionys hielt, auszuüben vermag, so: „Wenn der Hörer ein wirklicher Philosoph ist, der Aufgabe gewachsen und ihrer würdig, ja von göttlicher Art, so wird es ihm gewiß sein, daß er von einem wundervollen Wege vernommen hat und fortan alle Kraft aufbieten muß, um ihn zu begehen, sonst wäre das Leben nicht mehr lebenswert. So wird er sich denn kräftig anstrengen zusammen mit seinem Führer und nicht ablassen, bis er das Ziel erreicht hat oder fähig geworden ist, selbständig ohne den, der ihm den Weg wies, voranzuschreiten" (340 c). Wir möchten meinen, daß Plato in diesem Sinne auf Dionys zu wirken bestrebt war und somit die wesentliche Aufgabe in Angriff nahm, auf die er von Anfang an aus war. Die zitierte Stelle endete: „Solch ein Mann führt sein Leben derart, daß er stets, welche Tätigkeit er auch immer ausüben mag, vor allem der Philosophie zugewandt bleibt; sein tägliches Leben richtet er daraufhin ein, daß seine Fassungskraft, sein Gedächtnis und seine Fähigkeit, nüchtern zu denken, so sehr als möglich gefördert werde; die entgegengesetzte Lebensweise ist ihm durch und durch verhaßt."

Diese Sätze, in denen er seine pädagogischen Erfahrungen allgemein ausspricht, scheinen auf den besonderen Fall des Dionys gemünzt zu sein. Aber wie er es darstellt, hielt er jenen Vortrag nicht als philosophischer Pädagog, sondern wie ein Diplomat mit der geheimen Absicht, die Reaktion seines Hörers zu beobachten und aus dieser Reaktion seine Schlüsse zu ziehen für die Stellung, die er zu dem Tyrannen einzunehmen hätte. Er betont, daß er dabei methodisch vorging. Er hatte

[1]) Vgl. unten Teil III. Kap. III Anfang.

sich einen Plan zurechtgemacht, um sicher entscheiden zu können, ob der philosophische Eifer des Herrschers ernst zu nehmen wäre oder nicht. Der Vortrag war ein Mittel zu diesem Zweck. Er wußte als alter, erfahrener Lehrer, daß die jungen Menschen, wenn ihnen die Philosophie in jener Weise in ihrer ganzen Bedeutung, aber auch in ihrer ganzen Schwere vor Augen geführt wird, auf den Appell sehr verschieden reagieren: der Enthusiasmus kann in ihnen entzündet werden, aber sie können auch abgeschreckt werden durch die Größe der Aufgabe, der sie sich nicht gewachsen fühlen, oder sie versagen umgekehrt aus Überheblichkeit: „Sie bilden sich ein, bereits alles Wesentliche gelernt zu haben, so daß sie sich nicht weiter anzustrengen brauchten" (341 a). Bei Dionys war das letztere der Fall. Seine Reaktion war derart, daß Plato auf jeden weiteren Versuch, ihn zu unterweisen, verzichtete. Dieser Verzicht erscheint hier nicht als die Folge einer Enttäuschung, sondern als die Beendigung eines falschen Spiels, auf das sich Plato nur eingelassen hatte, um seinen Gegenspieler zu überführen.

Er beschränkte sich nunmehr auf den speziellen Zweck seiner Reise, die Aussöhnung zwischen Dionys und Dio zustande zu bringen. Die Erfahrungen, die er dabei mit dem Tyrannen machte, und die Behandlung, die er über sich ergehen lassen mußte, waren das „Unerwartete und Unberechenbare", was Dionys' philosophisches Versagen nicht war. Ihre Erzählung füllt den letzten Teil der Schrift und gibt ihr den Charakter einer Leidensgeschichte.

Die große Enttäuschung, auf die hin Plato auf die Realisierung seines politischen Ideals verzichtete, kommt indes doch in dem Brief zum Vorschein, nur nicht gradwegs, sondern wiederum auf einem Umwege. Er fügt, ehe er auf jene persönliche Angelegenheit eingeht, prinzipielle Darlegungen ein, die wie eine Digression erscheinen, aber dem Zusammenhang insofern entsprechen, als das Verhältnis des Lehrers der Philosophie zum Schüler in Frage steht. In ihnen erweitert und vertieft Plato zugleich dieses Thema. Was er über die Aufnahme der philosophischen Lehre durch den Schüler ausgeführt hat, ergänzt er vom Standort des produktiven Denkers aus, dem die Mitteilung der Philosophie ein Problem ist, und geht dabei auf den tiefsten Punkt, das Wesen der philosophischen Erkenntnis, zurück (341 b—345 c). Das leichtfertige Spiel, das er Dionys mit der Philosophie treiben sah, war für ihn Grund genug, der falschen Stellung zur Philosophie die richtige gegenüberzustellen. Aber er hatte noch einen besonderen Anlaß, dieses Thema in seiner Rechtfertigungsschrift zu behandeln.

Dionys war inzwischen als philosophischer Autor hervorgetreten.

Sein Buch behandelte „die Grundprinzipien der Wirklichkeit" (τὰ περὶ φύσεως ἄκρα καὶ πρῶτα 344 d), wie Plato hier den Gegenstand bezeichnet, den wir herkömmlicherweise Metaphysik zu nennen pflegen. Plato empfand das Buch als einen Angriff gegen ihn, obwohl oder gerade weil Dionys darin von ihm als dem „Führer und Meister" sprach, also von der platonischen Lehre ausging. Er äußerte sich darüber so: „Wie ich höre, hat Dionys später über die Dinge, die ich ihm vorgetragen hatte, etwas geschrieben mit dem Anspruch, eigene Weisheit und nicht etwas von mir Gelerntes vorzubringen" (341 b, 344 e). So wirft er ihm Plagiat und Einbildung vor. Der Angriff eines Schülers gegen den Lehrer ist nichts Ungewöhnliches in der Geschichte der Philosophie. Was Plato anlangt, so hat die historische Durchforschung seines Werks gezeigt, daß er in den Figuren seiner Dialoge nicht bloß gegnerische Standpunkte traf, sondern sich auch mit Einwendungen auseinandersetzte, die in seiner eigenen Schule hervortraten. In dem Brief haben wir einen unverkleideten Fall solcher Polemik vor uns, so daß wir den großen Denker auch von dieser Seite zu sehen bekommen. Er polemisiert nicht gegen den angeblichen Schüler. Mit einer überlegenen Geste weist er es von sich, auf Dionys' Schrift einzugehen: „Ich hörte, er hat inzwischen etwas geschrieben ... Ich kenne es nicht". Er befaßt sich mit der ganzen Art von philosophischen Schriften, für die die des Dionys nur ein sekundäres Beispiel war. Denn wir müssen dabei an Werke wie die Metaphysik des Aristoteles denken. Gegen solche systematische Schriften wendet er sich hier und deckt das fundamentale Mißverständnis seiner, oder vielmehr d e r Philosophie auf, das ihnen zugrunde liegt. Sie behandeln das „primäre und höchste" Wissen wie etwas, was sich objektiv festlegen und als Lehre durch Bücher mitteilen läßt, so daß es jedermann in seinen Besitz nehmen kann. Dagegen stellt er seine Einsicht in den überrationalen und dynamischen Charakter des ursprünglichen metaphysischen Wissens, wie wir es nennen möchten. Er, der der Urheber unserer metaphysischen Tradition ist, sagt schlicht: „das, womit ich mich ernstlich befasse" (341 c, ἃ σπουδάζω) und erklärt darüber „Es läßt sich nicht in Worte fassen wie sonstiges Wissen, sondern es leuchtet plötzlich, auf Grund von lang anhaltendem Umgang, ja lebendiger Gemeinschaft mit dem Gegenstand selbst, in der Seele auf wie ein durch einen Funken entzündetes Licht und wächst dann von selbst."

Jeder, der mit Platos Schriften vertraut ist, denkt hier an die herrlichen Stellen im Symposion und im Phädrus, die zu den Höhepunkten dieser Dialoge gehören: Diotimas Schilderung des metaphysischen Erlebnisses, in dem die Vernunft über sich selbst hinausgehoben wird

durch den plötzlichen Akt der geistigen Schau, und die Weissagung des ägyptischen Königs Thamus im Phädrus über die gefährliche, das produktive Denken lähmende Wirkung der Erfindung der Schrift. Es ist dieselbe zentrale Angelegenheit, die er in dem Brief wie dort im Auge hat. Wir berührten sie bereits, als wir den von Plato hervorgebrachten Typus der Geschichte der Seele behandelten.[1]) Aber wie anders ist die Art, in der er hier seine Einsicht vorbringt als in jenen philosophischen Dichtungen! Gerade hier, wo er in eigener Person spricht, spricht er nicht wie dort aus der Fülle des Erlebnisses heraus, sondern über die Sache. Er spricht darüber als der Lehrer, der die Grenzen der literarischen Darstellbarkeit der Philosophie erkannt hat, über die Einhaltung dieser Grenzen wacht und sich selber als Muster dafür hinstellt. Jenem Satz über das Unaussprechliche geht voran eine Erklärung über seine eigenen Schriften, die durch den Satz begründet werden soll: „Ich selber habe nichts darüber geschrieben und werde nie darüber schreiben" (341 c).

Diese extreme Behauptung muß uns verwundern. Manche Interpreten möchten sie ironisch nehmen. Es liegt näher, an die Mystiker zu denken, denen das Schweigen die Antwort der Seele auf die Erleuchtung ist. Aber hat je ein Denker die Kraft des Wortes fruchtbarer gemacht für die Darstellung des wirklichen Lebens der Philosophie und mehr dafür getan, das Wissen vom Unerforschlichen dem Denken einer von der Aufklärung des Verstandes beherrschten Zeit zu vermitteln, als der philosophische Künstler Plato? Wir müßten zweifeln, ob Plato ein seinem Werke angemessenes Bewußtsein von sich selbst hatte, wenn wir nicht andere Zeugnisse darüber besäßen. Im Phädrus, wo er die paradoxe These vom Nachteil der Schrift für das Leben durch Sokrates als uralte Weissagung vorbringen läßt, schränkt er sie ein, um seiner Schriftstellerei gerecht zu werden. Diese behält ihre philosophische Bedeutung, wenn sie von dem Bewußtsein begleitet ist, daß der durch die Schrift verfestigte Gedanke nur ein Abbild des „lebendigen und beseelten Wortes" ist, „das der Wissende in die Seele des Lernenden schreibt" (Ph. 276 a). Die produktive Entfaltung des Gedankens durch die unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch in der Seelenleitung ist die eigentliche Weise, in der die Philosophie ihr Dasein hat; gegenüber diesem „Ernst" des philosophischen Lebens, das immer wieder neu sich erzeugt, sind die Schriften nur ein „Spiel", das etwas Abgeschlossenes gibt, — aber ein festliches, schönheitsherrliches (Ph. 276 c bis e) Spiel, das durch seine Schönheit auch an der Wahrheit teil hat,

[1]) cf oben S. 113 f.

ja mit ihr vereint ist in dem „göttlichen Wahnsinn", der „die Quelle der höchsten Güter ist, die uns von den Göttern zuteil werden" (Ph. 275, 244 a). Im Phädrus haben wir ein Zeugnis dafür, wie der Enthusiasmus des Philosophen dazu gelangte, sich selbst zu verstehen. Demgegenüber verliert das ausdrückliche Selbstzeugnis in dem Brief sein Gewicht. Die polemisch gerichtete Ableugnung jedes bisherigen und künftigen Versuchs, das offenbare Geheimnis in Wort und Schrift anzurühren, klingt wie ein orthodoxes Manifest der akademischen Schule durch ihren Leiter. Denselben Klang hat in dem Brief die Rede vom „Unaussprechlichen", die für uns mit einer Atmosphäre von Mystik umgeben ist. In ihrem technischen Charakter sticht sie scharf ab von den Worten, mit denen Plato auf einer berühmten Seite der Politeia auf den unergründlichen Grund der Dinge hindeutet, den er „das Gute" nannte: „Es ist die Ursache von beidem, Wissen und Wahrheit, aber übertrifft beides noch an Schönheit... Ihm danken die Gegenstände der Erkenntnis nicht bloß ihre Erkennbarkeit, sondern ihr Sein und Wesen, das Gute selbst aber keine Wesenheit, sondern ragt über das Sein und Wesen hinaus an Würde und Macht." (Rep. 509 a. b). In dem Brief fügt Plato, wie um die Autorität des Schulhauptes zu wahren, zu dem Satz vom „Unaussprechlichen" hinzu: „Das aber weiß ich, daß es, wenn überhaupt, am besten von mir selbst in Wort und Schrift ausgesprochen würde" (341 d).

In dem Hauptstück dieser allgemeinen Darlegungen, das jetzt folgt, erscheint Plato vollends als Vertreter der Schulphilosophie. Um seine Ablehnung der falschen Metaphysik, die als rein rational zu fassende Theorie auftritt, zu begründen, und zugleich die schwer glaubliche Behauptung plausibel zu machen, daß seine Schriften keinen Zugang zu dem eröffnen, das der Gegenstand seines wie alles ernsten philosophischen Strebens ist, greift er auf die Theorie der Erkenntnis zurück und fügt ein ausführliches Lehrstück ein, das aus einer akademischen Vorlesung über die „Ideenlehre" entnommen sein könnte, die Plato freilich damals kaum noch vertrat. Wir erhalten hier eine systematische Analyse der Faktoren und Stufen der Erkenntnis, die von dem Namen und der sinnfälligen Gestalt der Dinge her hinaufführen zu der Schau ihres unausdrückbaren Wesens. Jeder, der Plato verehrt, wird dem Verfasser des Briefs diese Einlage danken. Sie ist in gewisser Weise vergleichbar dem Verfahren des Isokrates, der, wie wir sehen werden, in seine Autobiographie große Stücke aus seinen früher verfaßten Prunkreden einfügte, um seine Redekunst zur Schau zu stellen. Aber in dem platonischen Brief dient die Einlage dazu, die These zu stützen,

daß „kein vernünftiger Mensch sich dazu versteigen würde, das, was er im Denken geschaut hat, in Worten niederzulegen, zumal wenn die Worte ein für allemal festliegen, wie das bei der Schrift der Fall ist" (343 a). Diese These ist noch extremer, als die des Phädrus, da sie auch das gesprochene Wort betrifft, aber gibt damit zugleich dem ursprünglichen, tiefen Gedanken von der Gefährlichkeit der Schrift einen ganz anderen Sinn. Plato führt aus, daß der Philosoph, der seine Erkenntnis des Wesens der Dinge in Wort und Schrift an die Öffentlichkeit bringt, die Philosophie und sich selbst der Gefahr aussetzt, von den Menschen verlacht zu werden (343 d, 344 c). Dies folgt aus den erkenntnistheoretischen Darlegungen. Denn die gewöhnlichen Menschen, die nicht auf Erkenntnis gerichtet sind, sondern am sinnlich Sichtbaren, Benannten und Bekannten haften, können nicht verstehen, was der Erkennende, der in der denkerischen Anschauung des Ewigen lebt, mit seinen Worten meint, und er selber ist hilflos gegenüber der Verdrehung seiner Worte: denn er kann die idealen Gegenstände des Denkens, von denen er spricht, denen nicht zeigen, die nicht gelernt haben, sich abzuwenden von der empirischen Welt, in der wir leben und handeln, und den Blick hinzuwenden zu dem geistigen Reich, in dem die Seele ihre Heimat hat. So stellt Plato hier den Gegensatz des Philosophen zu den unphilosophischen Menschen heraus, der seine Dialoge durchzieht, aber er behandelt ihn nicht von der reformatorischen Stellung des Ethos aus, die seiner politischen Aktion zugrunde lag, sondern im Interesse an der reinen Erkenntnis und auch da kreuzt sich das Bewußtsein von dem Beruf des Philosophen, die Menschen „sehen zu machen" (344 a), mit der schulmäßigen Behauptung des esoterischen Charakters der Philosophie. Den Blick für die unsichtbaren, nur im Geiste erschaubaren Wesenheiten zu gewinnen, die den benannten und bekannten Dingen zugrunde liegen, das, erklärt er, gelingt nur wenigen. Denn es setzt nicht bloß eine lange, anstrengende Schulung des Denkens voraus, in der die geistigen Energien wachsen, sondern eine besondere Begabung, derart, daß die Forderung eines ewig Ganzen, Guten, Wahren, Schönen, die der Philosoph in seinen Schülern aufregt, bei ihnen auf eine „natürliche" Empfänglichkeit oder „Verwandtschaft" mit dem Gegenstand ihrer Sehnsucht trifft (343 e—344 a).

Spricht Plato in dieser Weise die trüben Erfahrungen aus, die er in der Regel mit seinen Schülern gemacht hat?[1]) Schwerlich. Er hat den besonderen Fall des Dionys im Auge, den er zum Schüler zu gewinnen sich bemüht hatte, der ihm die Gefolgschaft versagte, und den er jetzt

[1]) So faßt es v. Wilamowitz, Plato II. S. 295, I. S. 652.

vor aller Welt von sich abschüttelt. Er setzt den ganzen erkenntnistheoretischen Apparat in Bewegung, um zu zeigen, daß die Philosophie die Sache weniger Auserwählter ist, zu denen Dionys nicht gehört — aus eigener Schuld nicht gehört: denn der Zugang zu dem Heiligtum stand ihm offen. Wissensdünkel hat ihm den Zugang versperrt. Ehrgeiz hat ihn dazu getrieben, als philosophischer Schriftsteller das Heiligtum zu profanieren. Das allgemeine Verdikt gegen philosophische Schriftstellerei, das Plato auf jene systematische Analyse der Faktoren der Erkenntnis gründet, hat diese persönliche Spitze: Dionys hat dadurch daß er mit seiner Schrift an die Öffentlichkeit getreten ist, gezeigt, daß er nicht weiß, was Philosophie ist und bedeutet. Da die wahre Philosophie in Plato verkörpert ist, ist diese Verständnislosigkeit ein Beweis dafür, daß der Herrscher trotz seines Umgangs mit Plato kein Verhältnis zu der Gedankenwelt des Philosophen gewonnen hat. Plato beschwert seine Erzählung von seiner letzten sizilischen Reise mit diesem vier Seiten langen Beweis, als ob es nicht genügte, das Faktum festzustellen, daß Dionys' Verhältnis zu Plato nicht das des Schülers zum Lehrer war. Aber dieses Faktum ist das Ärgernis. Plato wird nicht müde, zu wiederholen, mit bezug auf jenen philosophischen Vortrag vor dem jungen Herrscher, in dem er ihm das Ziel und den Weg zeigte: „Ich unterwies ihn, wie gesagt, nur dies eine Mal und niemals wieder." Und er betont: „Ich ging damals keineswegs alles mit ihm durch, und Dionysius bat mich auch gar nicht darum" (345 a, 341 a). Da sitzt der Stachel. Er sucht zu erklären, warum es damals zu nichts weiterem gekommen ist. Und wie er das tut, kommt die Enttäuschung zum Ausdruck, die ihm Dionys bereitet hat. Er führt noch einmal die möglichen Gründe auf, aus denen junge Menschen, seiner pädagogischen Erfahrung gemäß, dem philosophischen Lehrer die Gefolgschaft versagen, zurückgehalten durch das Gefühl ihrer Unzulänglichkeit oder unbeeindruckt, weil sie alles schon zur Genüge zu wissen glauben. Aber er fügt jetzt zu dieser Alternative die Frage hinzu: „Oder hielt Dionys meine Ausführungen für minderwertig?" Und er hält es für nötig, auf diese rhetorische Frage zu antworten: „Falls er das tat, wird er mit vielen andern Zeugen in Konflikt kommen, die das Gegenteil sagen und weit kompetentere Beurteiler sind als Dionys." Er schließt mit dem beißenden Vorwurf: „Wenn er ihnen aber Wert beilegt für die menschliche Bildung, wie konnte dann aber er, der doch kein Monstrum von Mensch ist, den „Führer und Meister" so unwürdig behandeln?" (345 b)

Diese affektstarke rhetorische Wendung gibt einen geschickten

Übergang ab zu dem letzten Stück, in dem er wieder den Faden der Erzählung aufnimmt. Er fährt fort: „Wie unwürdig er mich behandelte, will ich jetzt berichten." Durch diesen Übergang, der eine Art Überschrift für das nächste Stück ist, überbrückt er die Kluft zwischen den wesentlichen Dingen, die er zur Sprache gebracht hat, und der jetzt folgenden Darstellung seiner weiteren Erlebnisse mit dem Tyrannen (345 c—350 b). Sie betreffen den Zwist zwischen Dionys und Dio. Die Erzählung nimmt zunächst denselben Gang wie bei der vorigen Reise. Dionys, weit entfernt, an Versöhnung zu denken, holt zu einem neuen Gewaltstreich gegen Dio aus; Plato will abreisen, aber muß seine Absicht aufgeben; er blieb wieder ein Jahr lang. Aber diesmal blieb er nur, um, wie er sagt, „Dionys' Machenschaften an den Tag zu bringen" (347), und bei diesem Versuch kam es zur Krisis, die mit dem Bruch endete. Dem Inhalt entsprechend nimmt die Darstellung jetzt einen anderen Charakter an: sie ähnelt der Art höfisch-politischer Memoiren und grenzt manchmal hart an Rhetorik. Sich selber stellt Plato in der unglücklichen Rolle des Vermittlers dar, die er, zwischen seinen Gastgeber und seinen Freund gestellt, zu spielen hatte. Dramatisch, in Form eines Selbstgesprächs, vergegenwärtigt er die Überlegungen, die ihn bestimmten, sich in Dios Interesse in Verhandlungen mit dem hinterhältigen Machthaber einzulassen. Wie die Absicht, sein persönliches Ansehen bei Dionys zu diesem praktischen Zweck zu benutzen, an die Stelle des geistigen Einflusses trat, den der Philosoph als der Führer zu einem hohen Ziel auszuüben berufen war, so hatten die Interessen, die er als Freund Dios vertrat, ihren Schwerpunkt jetzt im Materiellen. Die Verhandlungen drehten sich um das Vermögen Dios, das groß, gefährlich groß war, so daß Dionys es ihm zu entziehen plante und schließlich auch, nach allerhand Winkelzügen, Plato zum Trotz, entzog. Plato versuchte, wenigstens einen Teil davon zu retten, um, wie er sagt, einen Erfolg heimzubringen, der „keineswegs zu verachten wäre" (347 b). Die Entschlüsse, die er in dieser Situation zu fassen hatte und wieder eingehend motiviert, sind keine Entscheidungen mehr, sondern betreffen das im Moment und unter den Umständen Zweckmäßige.

Entsprechend der auf das Alltagsleben reduzierten Ebene der menschlichen Beziehungen kommen jetzt die Affekte zur Darstellung, in denen sich die Stellung der Personen zu einander bei ihrem Wortwechsel äußert. Plato führt sich selber so vor, seinen Ärger, Zorn, Empörung, verhaltene Wut, Abscheu, mit einer Skala von Gefühlen, in denen sich seine wachsende Antipathie gegen den Herrscher und zugleich sein ohnmächtiges Ankämpfen gegen dessen willkürliches Vorgehen bekundet. Der

überpersönliche Gesichtspunkt schwindet nicht ganz, aber reduziert sich darauf, daß Plato die materiellen Interessen, die er für Dio vertrat, mit der Sache der Philosophie identifiziert. Er sagt, seine Bemühungen für Dios Vermögen zusammenfassend: „Soweit bin ich gegangen bei meinem Eintreten für die Philosophie und für meine Freunde" (347 e). Er beschreibt die Lage, die zurückblieb: er und Dionys einander völlig entfremdet, zwar noch nach außenhin den Schein freundlicher Beziehungen wahrend, aber in Wahrheit er auf der Burg ein Gefangener des Tyrannen. Er zeichnet seinen Gemütszustand: „Ich spähte hinaus wie ein Vogel, der sich danach sehnt, auf und davon zu fliegen" (348 a).

Das schöne Bild mutet uns wie ein echter Gefühlsausdruck an. Aber es ist geborgt aus dem Phädrus, aus dem großartigen Mythus von der Seele und ihrer ursprünglichen Verbundenheit mit dem göttlichen Grunde des Seins dank der Schau der Ideen in den überweltlichen Regionen. Im Phädrus verwandte Plato jenes Bild, um die Geistesverfassung des Philosophen zu zeichnen, der, ein Fremdling in dieser Welt, sich von dem gewöhnlichen Tun und Treiben der Menschen fernhält, von Sehnsucht erfüllt nach der beseligenden Schau: „Er möchte emporfliegen, aber vermag es nicht und blickt wie ein Vogel hinaus, gleichgültig gegen das, was drunten ist" (Ph. 249 d). Was hier von dem philosophischen Enthusiasmus gesagt ist, ist in dem Brief auf die recht irdische Situation übertragen, in der sich Plato befand, in einen politischen, ja materiellen Interessen-Konflikt verwickelt und nach Mitteln und Wegen ausschauend, wie er aus dem Machtbereich des Despoten entkommen könnte. Ein Plato-Schüler, der diese Situation schildern wollte, mochte seiner Schilderung durch die literarische Entlehnung eine nicht grade geschmackvolle Pointe geben. Aber kann man Plato selber eine solche Profanierung zutrauen?

Die Erzählung geht weiter wie ein historischer Roman mit dem Thema: Der Philosoph und der Tyrann. Es handelt sich um den Ausbruch des Konflikts. Der Bruch ging von Dionys aus. Den Anlaß dazu gab ihm Platos Verbindung mit einem Anhänger Dios unter den Syrakusanischen Notablen, Herakleides mit Namen, einem einflußreichen Feldherrn und Politiker. Der Erzähler bringt jetzt die aufregenden Vorgänge auch in ihren äußeren Umständen mit rhetorischer Lebendigkeit zur Darstellung. Eine Szene mag das zeigen. Im Söldnerlager war ein Aufstand ausgebrochen; Herakleides kam in den Verdacht, ihn angezettelt zu haben und machte sich auf dies Gerücht hin davon. Ein Freund von ihm, Theodotus mit Namen, machte sich anheischig, ihn vor Dionys zu bringen, damit er sich rechtfertigen könnte,

falls der Herrscher versprächе, nicht auf eigene Faust mit Gewalt gegen Herakleides vorzugehen. Dionys versprach das in Gegenwart Platos, aber brach sein Versprechen und ließ seine Häscher Jagd auf den Flüchtling machen. Plato erfuhr das durch Theodotus, der mit einem anderen Freund des Herakleides zu ihm kam und ihn bat, mit ihnen zusammen den Herrscher aufzusuchen: „So machten wir uns denn auf und traten vor ihn hin, und ich nahm das Wort, während die beiden schweigend dastanden, Tränen im Auge, und sagte: „Die beiden fürchten, du könntest entgegen deinem Versprechen von gestern Unerhörtes tun, was Herakleides anlangt. Denn es ist, glaube ich, bekannt geworden, daß er sich hier irgendwo verborgen hält." Bei diesen Worten entbrannte er vor Zorn und wechselte die Farbe, wie es Zornige zu tun pflegen. Theodotus aber ergriff, in die Knie fallend, seine Hand und flehte ihn unter Tränen an, er möchte so etwas nicht tun. Ich fiel ihm in die Rede, um ihn zu ermutigen, und sagte: „Sei getrost, Theodotus, Dionys wird sich nicht dazu hinreißen lassen, etwas zu tun, was gegen das gestern gegebene Versprechen verstieße."

„Da warf mir Dionys einen Blick zu — einen wahren Tyrannenblick, und sagte: „Dir habe ich überhaupt nichts versprochen, weder im Großen noch im Kleinen." „Aber doch!", entgegnete ich, „bei den Göttern! du hast versprochen — eben das nicht zu tun, was zu unterlassen er dich jetzt bittet." Nach diesen Worten drehte ich mich um und ging hinaus" (349 a, b).

In diesem Stil führt Plato seine Leidensgeschichte zu Ende. Er schildert im einzelnen, wie Dionys, der ihn nunmehr als seinen Feind ansah, einen Vorwand benutzte, um ihn aus seiner Umgebung zu entfernen, und ihm sein Quartier außerhalb der Burg im Söldnerlager anweisen ließ. Er berichtet von Gerüchten, die ihm zugetragen wurden, daß die Söldner „drohten, sie würden ein Ende mit ihm machen, wenn sie ihn zu fassen bekämen". In seiner Not wandte er sich an seine pythagoreischen Freunde in Tarent um Hilfe. Sie sandten unter dem Vorwand einer politischen Mission ein Schiff nach Syrakus, um ihm die Abreise zu ermöglichen. Unter dem außenpolitischen Druck gab Dionys nach und ließ ihn frei.

Zu dem Bild des Tyrannen, das Plato hier zeichnet, will nicht recht stimmen, was er zu Beginn dieses Teils über seine glückliche Errettung sagt: daß er sie, „nächst Gott, Dionys zu danken habe." „Denn viele trachteten mir damals nach dem Leben, er aber vereitelte ihre Pläne und zeigte in allem, was mich anging, eine gewisse achtungsvolle Rücksicht" (340 a). Die Unstimmigkeit ist charakteristisch für die verschiedenen

Haltungen, die Plato in den verschiedenen Stücken des Briefes je nach ihrem Thema einnimmt. Zum Schluß ändert er seine Stellung nochmals. Die Erzählung schließt mit einer Szene in Olympia, wo Plato auf der Heimfahrt mit Dio zusammentrifft und ihm von seinen Erlebnissen in Syrakus berichtet. Dio schwört Rache für sich und den Freund: Dionys hat ein Verbrechen gegen das heilige Gastrecht begangen! Und Plato? Er hält den Rächer nicht zurück, stellt ihm sogar die Unterstützung der Akademie bei dem Heereszug gegen den Tyrannen in Aussicht, aber für seine Person nimmt er eine Stellung über den Parteien in Anspruch als der Vermittler, der „zu beiden in freundlichen Beziehungen stand", und als der Ratgeber, der jetzt zum Richter wird. Er bürdet Dio die gleiche Schuld auf wie Dionys, den er sogar zu entschuldigen sucht. „Du und die andern", so gibt er seine damaligen Äußerungen gegenüber Dio wieder, „ihr habt mich geradezu dazu gezwungen, daß ich Dionys' Gast wurde, mit ihm zusammen zu Tisch saß und die heiligen Handlungen beging, er aber glaubte wahrscheinlich, was viele Verleumder behaupteten, daß ich mit dir zusammen gegen ihn und seine Herrschaft konspirierte, und hat mich trotzdem nicht töten lassen, sondern mir Achtung erwiesen" (350 c). Diese Äußerungen tat Plato, wie er selbst sagte, im Affekt, „erbittert über seine unselige sizilische Irrfahrt." Aber auch das Urteil, das er jetzt aus der Rückschau fällt, trifft Dio und Dionys gleichermaßen, als ständen beide zusammen ihm gegenüber: „Sie sind mir nicht gefolgt und gingen auf meine Vermittlung nicht ein; so haben sie alles Unheil, das jetzt geschehen ist, sich selber zuzuschreiben." Der Zwist hätte beigelegt werden können. Aber „sie stürzten auf einander los und verbreiteten überall Unheil" (350 e).

Aber so klingt das Ganze nicht aus. Er nimmt sofort den Vorwurf gegen den Freund zurück. In einer Art Epilog, der Dio gewidmet ist, verherrlicht er ihn, seinen Heldentot vor Augen, und vollendet so die Tendenz der Schrift, in Dio den Politikern ein Vorbild aufzustellen. Es ist, als ob er in ihm sein anderes Ich sähe, wenn er nach einer Pause fortfährt: „Und doch hatte Dio die besten Absichten — dieselben, möchte ich sagen, die ich selber und jeder Maßvolle für den Gebrauch seiner Macht, für seine Freunde und für den Staat haben müßte, wenn er, zur höchsten Macht und Würde gelangt, sich als größter Wohltäter zu erweisen gedächte." Diese „größte Wohltat" besteht, er wiederholt es noch einmal, in der „Ordnung des Staates durch die gerechtesten und besten Gesetze" ohne die Gewaltmittel von Hinrichtung und Verbannung. Dies politische Ziel ist nach Platos Lehre nur das „Zweitbeste", gegenüber dem Ideal des philosophischen Königs; in dem lehr-

haften Teil deutete er diese in der Politeia vorgetragene Anschauung an. Aber das hindert ihn nicht in der Idealisierung des Mannes, in dem er den praktischen Beruf der Philosophie verkörpert sieht. Die Verherrlichung Dios geht weiter, ja bis an die Grenze, in ethischer Richtung, aber mit einer überraschenden Wendung. Plato — oder wer immer der Autor sein mag — greift, nachdem er Dio soeben noch als den Rächer, der den Kampfruf erhebt, vor Augen geführt hat, zu dem Sokratischen Prinzip der Sittlichkeit: „Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun", um Dios wahre Gesinnung zu kennzeichnen. Er hatte dies Prinzip schon einmal, in dem lehrhaften Teil des Briefs, herangezogen, gleichfalls in auffälliger Weise, bei den Betrachtungen über die „Schönheit" des Heldentodes, den Dio erlitten, und über den altüberlieferten Glauben an jenseitige Vergeltung. Dort entwickelte er die sittlich-religiösen Überzeugungen, die Dio mit ihm geteilt hatte, und in diesem Zusammenhang sprach er davon, daß man es „als ein geringeres Übel ansehn müsse, großes Unrecht zu erleiden, als es zu verüben" (335 a) — „großes Unrecht", so heißt es da auffälliger Weise, als ob es in sittlicher Hinsicht einen Unterschied machte, ob das Unrecht, das einer tut, groß ist oder klein. Eine solche Einschränkung des sittlichen Prinzips mutet besonders seltsam an im Munde des Denkers, der es mit dem Anspruch auf absolute Gültigkeit aufgestellt hat. In dem Epilog kehrt das Prinzip wieder, aber während es an sich höchst paradox ist — so paradox, wie der Satz vom Königs-Philosophen ursprünglich war —, erscheint es hier gleich diesem wie eine geläufige Formel, so geläufig, daß der Verfasser sie verwenden kann, um kurz, mit einem Zwischensatz auf das sittliche Ideal, das den Freund leitete, hinzuweisen, ohne zu bemerken, wie seltsam sich diese Parenthese in dem Zusammenhang ausnimmt. Auf das Bild des kriegerischen Dio, der sich auf den Tyrannen, seinen Schwager stürzt, folgte das des Staatsmannes, der den Rechtsstaat aufrichten will. Nun heißt es: „Er verfolgte diesen Weg, wobei er es vorzog, Unfrommes zu leiden statt es zu tun, wenn er auch zu vermeiden suchte, daß ihm Unrecht geschah — und dennoch ist er gefallen, auf der Höhe des Triumphes über seine Feinde..." So folgt hier, kontrastierend mit der Sokratischen Sittlichkeit, das Bild vom Schicksal des Helden, das, wir bemerkten es schon, aus der Welt der Tragödie stammt. Aber wiederum, der tragische Ton verklingt schnell, wie der Satz weitergeht ohne Einschnitt: „... ein Schicksal, das gar nichts Verwunderliches hat." Dio ist geschehen, was einem edlen und besonnenen Menschen nur allzu leicht geschieht, wenn er mit Schurken zu tun hat: er täuscht sich zwar nicht über den

Charakter seiner Widersacher, aber ahnt nicht das Ausmaß ihrer Schlechtigkeit — „so wie ein guter Steuermann, der voraussieht, daß ein Sturm naht, die außerordentliche, unerwartete Heftigkeit desselben nicht ahnen mag und so zum Scheitern kommt. Auf diese Weise kam Dio zu Fall" (351 d). Er konnte eine solche Niedertracht, wie seine Feinde sie zeigten, oder, was dasselbe ist, einen solchen „Gipfel von Torheit" nicht voraussehen — so wie Plato selber in der Rückschau auf die Geschehnisse davor wie vor einem Rätsel steht und es als das Werk eines bösen Dämon ansehn möchte, daß eine solche Torheit, wie sie in der Verkennung Dios lag, menschenmöglich war. Indem er dieses Motiv zum Schluß wieder aufnimmt, verteidigt er den Freund gegen den Vorwurf, der den Staatsmann trifft, einen Mangel an Urteilskraft gezeigt zu haben. Dio bleibt der gute Steuermann, auch wenn er gescheitert ist. Intelligenz und Charakter sind eins.

So stoßen wir vom Anfang bis zum Ende der Schrift auf wesentliche aus der Platonischen Philosophie bekannte Gedanken, die benutzt sind, um das biographische Material zu formen. Und dieses Material ist, obwohl die Erzählung nur ein paar Jahre aus Platos Leben umfaßt, so reich, daß sich daraus eine Gesamtdarstellung seiner Persönlichkeit hätte gestalten lassen. Aber eben diese Intention liegt dem Verfasser des Briefes fern. Einem modernen Leser, der der Wirklichkeit des Lebens am nächsten zu sein glaubt, wenn er den Menschen mit all seinen Widersprüchen sieht, mag es lebenswahr erscheinen, daß Plato sich nicht als den Philosophen stilisiert wie Dionys als den Tyrannen und Dio als den idealen Staatsmann. Aber mit diesem positivistischen Begriff von Wirklichkeit an die Rechtfertigungsschrift heranzugehen, bedeutet, ihren literarischen Charakter in sein Gegenteil verkehren und ihre Verbindung mit der platonischen Gedankenwelt zerreißen. Wie die Analyse gezeigt hat, ist der Stoff bewußt geformt: nur nicht aus dem Ganzen von Platos Persönlichkeit heraus, sondern stückweis, je nach den Haltungen, in denen er sich vorführt oder den Rollen, die er spielt. Wir bekommen Teile eines Plato-Bildes in die Hand ohne ein geistiges Band; nirgends spüren wir, es sei denn wo er als Lehrer spricht oder berühmte Aussprüche von sich zitiert, den Atem des großen Menschen, geschweige denn etwas von dem geheimen Untergrund menschlicher Größe. Vielmehr mißt er sich — oder der Autor des Briefes ihn — vorwiegend am gewöhnlichen Maß, das die öffentliche Moral hergibt. Alles weist darauf hin, daß die Selbstdarstellung hier eine andere Funktion hat als die uns geläufige: sie schließt nicht die autobiographische Intention in sich, die für uns der Selbstdarstellung eine philosophische Würde

gibt, das Leben aus dem Leben selbst zu verstehen. Die Frage der Echtheit des Briefes läßt sich deshalb rein aus inneren Gründen kaum entscheiden, weil es bei der klassischen Stellung zur Autobiographie keinen wesentlichen Unterschied macht, ob ein Autor sein eigenes Leben oder das eines anderen darstellt. Aber die literarischen Entlehnungen, die sich durch die Schrift in Form von Selbstzitaten hindurchziehen, am flagrantesten die aus dem *Phädrus*, dürften genügen, um darzutun, daß die Außen-Ansicht, die wir hier von Plato bekommen, auch wirklich die Ansicht eines ihn von außen ansehenden Akademikers ist. Und so brauchen wir uns durch diesen Plato zugeschriebenen Brief nicht das Bild des Menschen verkleinern zu lassen, der, mit Goethe zu reden, „sich zu der Welt wie ein seliger Geist verhielt, dem es beliebte, einige Zeit auf ihr zu herbergen".

3.

Wir wenden uns nunmehr dem voll ausgeführten und zweifellos echten autobiographischen Werke zu, das im Zeitalter von Sokrates und Plato geschrieben worden ist, dem Werk des Isokrates, das als die erste mit dem Bewußtsein von der Bedeutung der Aufgabe unternommene und selbständig hingestellte literarische Autobiographie den äußeren Beginn unserer Geschichte bezeichnet. Der berühmte athenische Publizist, der zehn Jahre älter war als sein Landsmann Plato, aber Plato noch um zehn Jahre überlebt hat (436—338), veröffentlichte seine Autobiographie in hohem Alter, im Jahre 353, in einer seinem Metier entsprechenden Form: als eine Verteidigungsrede vor Gericht in einer die Interessen des Staatsbürgers betreffenden Prozeß-Sache, dem sogenannten Vermögenstausch *(Antidosis)*. Von der großen geistigen Bewegung jener Zeit, die durch Plato und Sokrates repräsentiert ist, führt kein grader Weg, wir betonten es schon, zu dieser autobiographischen Schrift, die den rhetorischen Charakter in Form und Titel zur Schau trägt, und kein künstlicher Übergang soll die Kluft verdecken, die den Vertreter der formalen Bildung von dem Philosophen trennt. Aber wenn man, wie wir, von Platos siebentem Brief herkommt, so fallen einem manche ähnliche Züge in den beiden heterogenen Schriften auf, und man kann sich kaum der Annahme entziehen, daß die eine Schrift von der andern beeinflußt worden ist. Dazu kommt das zeitliche Verhältnis: Isokrates hat seine Autobiographie in demselben Jahr veröffentlicht, in das Dios Tod fiel. Hier ist ein fester Punkt, von dem aus die Echtheit des Platonischen Briefs neu untersucht werden kann. Wir stehen vor einer Alternative: entweder dieser Brief ging der Schrift des Rhetors voran und rührt dann sicher von Plato selber her, oder das

Umgekehrte ist der Fall. Nun kann man sich wohl vorstellen, daß Isokrates, der den beträchtlich jüngeren Philosophen von je her als seinen Rivalen ansah, dessen politisches Sendschreiben vor Augen hatte und es mit seiner eigenen Autobiographie zu übertrumpfen suchte. Aber dann müßte Plato den Brief so schnell nach Dios Tod nicht bloß konzipiert, sondern auch veröffentlicht haben, daß Isokrates noch im selben Jahr eine nicht weniger umfangreiche Schrift danebenstellen konnte, und das ist höchst unwahrscheinlich auch nach der Ansicht derer, die den Brief für echt halten.[1]) Wahrscheinlicher dürfte sein, daß der Rhetor, der in Sachen der literarischen Form erfinderisch war, mit seiner Autobiographie den Anfang machte, und daß dieses rhetorische Kunstwerk einen Schüler Platos dazu anregte, die in der Akademie umgehenden Erzählungen von dem „sizilischen Abenteuer" des Meisters zu einer politischen Apologie zu verarbeiten, die zugleich eine publizistische Programmschrift war.

Wie dem auch sei, für uns hat schon die bloße Möglichkeit, die Schrift des Rhetors mit der des Philosophen zu vergleichen, eine wesentliche Bedeutung: sie sind vergleichbar, weil beides Produkte der Publizistik sind. Im Bereich der politischen Schriftstellerei, einem Bereich des geistigen Lebens, der von der Rhetorik besetzt war, hat die Autobiographie in Griechenland zuerst Fuß gefaßt. Die Motive, die bei diesem Vorgang wirksam waren, führen wieder auf allgemeinere Zusammenhänge zurück.

In der Regel ist das Auftreten von Selbstbiographien daran gebunden, daß im praktischen Leben gewisse Formen bestehen, in denen die Selbstdarstellung Recht und Zweck und Raum hat, wo dann die Autobiographie als Literaturwerk ansetzen kann. Solche Gewöhnungen waren bei diesem Volk der vollkommenen Öffentlichkeit, wo die intellektuelle und künstlerisch-technische Geschicklichkeit des Vortrags im Wettstreit der Reden eine so reale Bedeutung in den Kämpfen um die bürgerliche Existenz hatte und ‚Redner' das Wort für den praktischen Staatsmann wurde, in den Institutionen der Demokratie, in der politischen und forensischen Beredsamkeit gegeben.

Die merkwürdige literarische Geltung, welche die Advokatur in Athen gewann, so daß aus dieser von den höheren Interessen so fern liegenden Sphäre Werke der Literatur stammen, bringt es mit sich, daß die Selbstdarstellung in der Gerichtsrede[2]) hier besonders zu beachten ist. Die Prozeß-Parteien mußten ihre Sache persönlich führen; schon

[1]) Vgl. z. B. E. Howald, Plato, Epistulae (1923).
[2]) I. Bruns a. a. O. S. 443 ff.

im gewöhnlichen Prozeß wurde dem Verklagten gestattet, bei seiner Verteidigung auch auf die eigene Person einzugehen und, wie es in einer dieser Reden ausgedrückt ist, „die eigenen Tugenden hervorzuheben und die Verdienste der Vorfahren zu rühmen"; wo die Anklage auf die politische Gesinnung ging, ergab sich die ausführliche Erörterung des eigenen öffentlichen Lebens; und durch die demokratische Einrichtung der Dokimasie, welche einen neugewählten Beamten vor dem Amtsantritt einer Untersuchung auf seine Würdigkeit hin unterwarf und, wenn ein Einwand gegen ihn erhoben wurde, zur Einleitung eines förmlichen Verfahrens vor dem Rat oder einem vom Rat zu bestimmenden Gerichtshof führte, war eine dauernde Gelegenheit gegeben, wo der Angegriffene geradezu verpflichtet war, sein Leben und seinen Charakter zur Verteidigung vorzuführen.

Diese Selbstcharakteristiken konnten im allgemeinen nicht auf individuelle Darstellung, höchstens auf Angabe von Lebensdaten, vornehmlich aber nur auf Ethopoiie, d. h. auf Hervorkehrung des Ethos von bürgerlicher Ehrenhaftigkeit gerichtet sein; das lag schon in ihrer praktischen Abzweckung. Da die Parteien sich die nötigen Reden meist beim Sachwalter bestellten, um sie auswendig zu lernen, fungierten sie in der Regel nur als Sprecher. Trat aber der Advokat in eigener Sache auf, so war die Möglichkeit von direkten Selbstdarstellungen da, die infolge der hier wie dort aufkommenden Sitte, die Plädoyers in politischem Interesse oder mit literarischer Absicht zu veröffentlichen, zu Literaturwerken von autobiographischer Art werden konnten.

Als ein erstes so publiziertes Dokument, von dem wir wissen, ist die von Thukydides (8, 68) rühmend erwähnte Verteidigungsrede des Antiphon zu nennen, der 411 als Mitglied der gestürzten oligarchischen Regierung hingerichtet worden ist. Reden, in denen ein entscheidendes Ereignis aus dem eigenen Leben im Kampf um die bürgerliche Lebensstellung in Anklage oder Verteidigung behandelt ist und der Autor von da aus im erzählenden Teil auch auf seine bürgerlichen Verhältnisse, seine Ehrenhaftigkeit und seine Leistungen für den Staat oder auf seine Vergangenheit eingeht, haben wir auch schon aus dem Ausgang des 5. Jahrhunderts.[1])

Einen Schritt weiter läßt sich der Zusammenhang zwischen den Übungen des praktischen Lebens und der Selbstbiographie in der Staatsrede verfolgen. Die Beredsamkeit, die seit Perikles ein Macht-

[1]) Lysias in seiner 12. Rede als Ankläger gegen Eratosthenes, einen der 30 Tyrannen, dem er den Mord an Polemarch, dem Bruder des Lysias vorwarf (403 v. Chr.). — Andokides „Über seine Rückkehr" (vor der Volksversammlung) und „Über die Mysterien", als Angeklagter 399.

mittel für den Staatsmann war, wie einst Solon die jonischen Waffen des Jambos und der Elegie geführt hatte, war eine reale Lebensäußerung, die es bei der Wirkung des gesprochenen Wortes bewenden ließ. In der Blütezeit der politischen Beredsamkeit Athens, die mit der Korruption der Demokratie und dem Zusammenbruch des Reichs so merkwürdig verbunden ist, wo das gesteigerte Interesse und kunstvolle Arbeiten an der Prosarede die Richtung aufs Literarische förderte, hat Demosthenes (384—322) die Staatsrede zu einem Literaturwerk gemacht; er zuerst publizierte seit den 50er Jahren dieses vierten Jahrhunderts Schriften, die nur der Form nach Reden, nicht gebunden an die tatsächlichen Bedingungen des öffentlichen Vortrags vor dem Volk, als literarisches Organ für seine Politik dienten.[1]) So ist auch das große Meisterwerk, in welchem er eine selbständige Darstellung seiner staatsmännischen Tätigkeit und ihrer Motive gegeben hat, die Kranzrede, nicht so, wie sie sich äußerlich gibt, als eine Prozeßrede zu verstehen, die Demosthenes vor Gericht zu seiner Verteidigung gehalten hätte, als der gegnerische Parteiführer Äschines die öffentliche Ehrung des überlegenen Mannes durch eine Klage wegen Verfassungswidrigkeit (336) zu hintertreiben suchte. Die Gerichtsrede ist hier nur Form und Nebensache, und jedenfalls ist das Werk in der künstlerischen Vollendung, in der Demosthenes es hat ausgehen lassen,[2]) schon seinem Ursprung nach ein literarisches Dokument, das eine positive, aktive, nicht bloß aus einer aufgenötigten Verteidigungsstellung kommende Machtäußerung des leitenden Staatsmannes ist. In dem Entscheidungskampf um seine politische Stellung, dem letzten großen Kampf, der um die nationale Politik Athens, die durch die Niederlage von Chäronea dem realen Erfolg nach schon gerichtet war, gekämpft worden ist, nimmt Demosthenes hier die dämonische Kraft seiner Rede zusammen, um „nicht vor dem souveränen Pöbel der Pnyx, sondern vor dem idealen Volke der Athener, vor den großen Ahnen zugleich und vor der Nachwelt"[3]) Zeugnis abzulegen über sein Wirken fürs Vaterland und die Führung seines Lebens: mit der Leidenschaft, deren wildes nuancenloses Strömen durch die bändigende Kunst nur noch mehr Wille geworden ist, die in maßlosem Haß den Gegner absolut vernichtet, die in der moralischen Selbstbehauptung auch von der Wahrheit nicht sich hemmen läßt, stellt er mit sinnlicher Gewalt sich selbst dar als den Mann, in dem alles, was

[1]) v. Wilamowitz, Die griech. Lit. S. 73. — Vgl. Wendland in Gött. gel. Anz. 1906 S. 356 ff.

[2]) Daß die Kranzrede von Demosthenes selbst ediert worden ist, ist sichergestellt durch Wendland, Anaximenes von Lampsakos. 1905. S. 12.

[3]) v. Wilamowitz a. a. O. S. 73.

noch von den nationalen Traditionen der Demokratie, von Größe, Freiheit und Ehre Athens vorhanden ist, sich verkörpert. So ist die ‚Kranzrede' eine Schrift von biographischer Art und, wenn man so will, das erste und langhin einzige Werk unserer Gattung, das in der Weltliteratur dauert.

Aber die eigentliche Selbstbiographie ist nicht aus dem politischen Machtbedürfnis hervorgegangen. Die Idee einer Autobiographie als einer für sich bestehenden, von den Kämpfen um die bürgerliche Existenz losgelösten, schriftstellerischen Aufgabe war bereits in der voraufgehenden Generation, zwei Jahrzehnte vor der Kranzrede, von einem literarischen Zusammenhang aus gefaßt worden. Isokrates, der diese Idee faßte, hat sich ein ganzes langes Leben hindurch von der politischen Aktion ferngehalten, darin vergleichbar mit Plato. Auch in der Zeit, als er noch wie ein Advokat Prozeßreden verfaßte, trat er nie persönlich vor Gericht auf. Ungleich Plato fand er in der Schriftstellerei seinen Beruf. Er benutzte sie als Mittel zu dem politischen Zweck, die öffentliche Meinung zu beeinflussen, und hatte durchschlagenden Erfolg damit sowie als Lehrer dieser Kunst des Redners und des Publizisten. Im Vollgefühl seiner erfolgreichen Wirksamkeit fand er es doch angezeigt, seine Stellung gegenüber der durch Plato und die platonische Akademie zur Geltung gekommenen Philosophie zu behaupten. Er tat das in einer eigenartigen Schrift, die er gegen Ende seines Lebens, 82 Jahre alt, veröffentlichte: in der geläufigen Form einer Verteidigungsrede vor Gericht, einer fingierten Rede über den sogenannten Vermögenstausch, stellte er sein Leben und Lebenswerk zur Schau. In der Einleitung zu dieser Schrift hat er ihren Vorwurf, den wir als autobiographisch bezeichnen, angegeben: „seinen Charakter, seine Lebensführung und seine Bildung den Schlechtberichteten und den späteren Geschlechtern darzulegen" (Antidosis, Proömium 6—7). Er will „die Wahrheit über sich kundtun", es soll „ein Bild seiner Gesinnung und seines ganzen Bios sein". Er wird in diesem Werk „ein Denkmal von sich zurücklassen, viel herrlicher als die Standbilder von Erz."[1])

Diese neue, ausdrückliche Themastellung führt auf eine literarische Entwicklung, bei der Isokrates eine Rolle spielte, und die nun das andere allgemeine Moment enthält, das bei der Entstehung seiner Selbst-

[1]) Dieser Satz fand ein Echo in Horaz' berühmtem Vers: Exegi monumentum, aere perennius. Bei Isokrates hatte der Vergleich eine besondere Spitze: eine Bronzestatue war ihm tatsächlich im Tempel von Eleusis errichtet worden; der Staatsmann u. Feldherr Timotheus, sein Lieblingsschüler, hatte sie ihm „als Zeichen seiner Zuneigung für den Menschen und seiner Achtung vor seiner Weisheit" geweiht.

biographie wirksam war, nämlich das Unternehmen der Rhetorik, das Leben eines Individuums als selbständigen Vorwurf der literarischen Behandlung zu ergreifen. Die Idee, den Menschen zum Gegenstand des Studiums zu machen, kam aus der Philosophie, die das allgemeine geistige Niveau in Athen nun schon so weit erhöht hatte, daß die in der Theorie der Erkenntnis und der Ethik entwickelte Idee literarisch fruchtbar gemacht werden konnte. Isokrates ging dabei voran, wie er auch in seiner politischen Schriftstellerei dank seiner journalistischen Fühlung mit den Zeitströmungen aktuelle Aufgaben ergriff, ja auch gelegentlich von einem leitenden Staatsmann, seinem Schüler und Freund Timotheus, mit der Propaganda für eine neue Wendung der athenischen Politik betraut wurde, der Erneuerung des athenischen Seebundes im Jahre 378.

Er war hierzu vorbereitet durch die intellektuelle Bildung, die er, der Sohn eines wohlhabenden Mannes, in der unvergleichlich reichen Kultur des Athen jener Zeit erhalten hatte. Er war bei den sogenannten Sophisten in die Schule gegangen, vor allem bei Gorgias, und war sogar Sokrates nahegetreten. Plato bezeugt uns das im Phädrus, dem unerschöpflichen Dialog, den wir schon heranzogen, als es sich um Platos Stellung zu seiner eigenen Schriftstellerei handelte; jetzt kommt er für uns in Betracht, weil Plato dort seine philosophische Konzeption der Rhetorik entwickelt hat, die dann von Aristoteles systematisch durchgeführt worden ist. Es scheint, daß er diese Aufgabe Isokrates zugedacht hatte. Denn am Schluß des Phädrus läßt er seinen Sokrates eine „Prophezeiung" über Isokrates' Zukunft äußern.[1]) Isokrates war damals etwa 25 Jahre alt und hatte sich nur erst als Verfasser von Gerichtsreden hervorgetan. Sokrates sagt von ihm: „Es sollte mich nicht wundern, wenn Isokrates sich so entwickelt, daß die Reden, in welchen er sich jetzt versucht, wie Kinder sein werden gegen die, welche er noch schreiben wird, ja, er wird vielleicht, auch von diesen Werken unbefriedigt, zu noch Größerem sich erheben, einem göttlichen Antrieb folgend. Denn dieser Mann hat von Natur etwas Philosophisches."

Isokrates ist diesen Weg nicht gegangen. Er hat zwar das Gewerbe der Anfertigung von Prozeßreden im Laufe der Zeit (um 390), aufgegeben, um eine Schule der Rhetorik zu gründen, und es mag sein, daß Plato ihn mit jener „Prophezeiung" dazu beglückwünschen wollte, aber er hielt fest an dem geläufigen Begriff der Redekunst, den ihr Begründer Gorgias aufgestellt hatte, als er sie von der Philosophie los-

[1]) Phädrus 279 a. Der Dialog spielt 410 u. wurde wahrscheinlich um 388 veröffentlicht, zur Zeit von Platos eigener Schulgründung.

löste, um sie auf ihre Rolle im praktischen Leben als Mittel zu politischen oder sonstigen partikularen Zwecken zu beschränken. Wie Plato es formulierte, als er Sokrates im Gespräch mit dem berühmten Rhetor vorführte[1]): „Gib uns Bescheid ‚Gorgias, was das ist, wovon du behauptest, es sei das größte Gut für die Menschen und du der Meister davon!" — „Das, was in Wahrheit das größte Gut ist, was nicht bloß die Menschen frei macht, sondern jedem dazu verhelfen kann, die andern in der Stadt zu beherrschen." — „Was meinst du hiermit?" — „Die Macht, durch Worte zu überreden: vor Gericht die Richter, in der Ratsversammlung die Ratsmänner, in der Volksversammlung die versammelten Bürger, und so überall, wo man von Staats wegen zusammenkommt."

Isokrates hat das Instrument für diese Überredungskunst, das Gorgias erfunden hatte, zur Vollendung gebracht: die sogenannte Kunstprosa, d. h. eine musikalische, in Rhythmus und Klang mit der Dichtung wetteifernde Art der Prosarede, die zugleich durch den kunstvoll durchsichtigen Bau mehr oder minder langer Perioden ausgezeichnet ist, so daß sie dem Verstand sowohl wie dem Ohr schmeichelt. Sein Ruhm beruht auf dieser ästhetischen Leistung. Er hat dadurch über seine Zeit und über die griechisch sprechende Welt hinaus gewirkt. Cicero übertrug diese griechische Erfindung der „Kunstprosa" ins Lateinische und durch Ciceros Vermittlung wirkte sie in der Neuzeit bis in die christliche Kanzelberedsamkeit hinein fort. Sein großer Erfolg kann doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß er es nicht vermocht hat, sich zu den großen Dingen emporzuschwingen, zu denen er nach Platos Urteil berufen war. Er selbst berührt in seiner Autobiographie den wesentlichen Punkt einmal. Er beklagt sich dort darüber, daß seine Kritiker nicht anerkennen wollten — wie er meint aus Mißgunst —, daß seine Sprache „gut" sei, sie sei nur „gefällig".[2]) „Gut" zu sprechen, d. h. den treffenden, genauen Ausdruck zu finden, war tatsächlich nach der Ansicht von Plato und Aristoteles ein Vorzug des echten Philosophen.

Wenn ein Redekünstler von dieser Art und solchem Rang die Aufgabe ergriff, eine Biographie abzufassen, so konnte es sich für ihn nicht darum handeln, ein wahrheitsgetreues Bild eines Individuums zu entwerfen, sondern nur um einen neuen Stoff für seine Kunst der effektvollen Mitteilung von Lob und Tadel, oder, da die Invektive in diesem Fall fortfiel, nur darum, den Preis der Tugenden eines Mannes

[1]) Plato, Gorgias, 452 D, E.

[2]) Antidosis, 62: οἱ χαριζόντως μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα φήσουσι (τὸ γὰρ εὖ φθονήσουσιν εἰπεῖν.)

in wirkungskräftige Form zu bringen. Aber bei diesem Versuch ergaben sich doch erste Ansätze der Biographie; denn jene den Griechen der klassischen Zeit mitgegebene Richtung des künstlerischen Sehens[1]) auf das voll entwickelte Wesen des Menschen, das in seiner Lebensführung sich zeigt, konnte auch in der rhetorischen Behandlungsweise des Stoffs nicht ganz verkehrt werden. Die biographische Lobschrift macht den Anfang.

In einem von dem Sohn des Verstorbenen bestellten Nekrolog auf König Euagoras von Zypern hat Isokrates diese literarische Gattung, das ‚Enkomion', als eine von ihm erfundene[2]) Kunstform hingestellt (bald nach 374), und das Enkomion wurde durch die praktische und theoretische Ausführung, die er ihm widmete, zu einer der verbreitetsten Formen in der biographischen Literatur. In der Vorrede zu dieser Schrift formulierte er für das Athenische Publikum die Aufgabe, hervorragende Zeitgenossen in Prosarede zu verherrlichen. Der Nekrolog selber ist höfische Lobhudelei von abstraktester Art; aber war das keine charakterisierende Darstellung, so enthielt doch die Form ein Schema für die Charakteristik eines Individuums.[3]) Und im Zusammenhang mit diesem Enkomion wurde die Autobiographie, deren bloßes Auftreten und gar ihr erstes Auftreten man als Kennzeichen für das Individualitätsbewußtsein eines Autors ansprechen möchte, von ihm als etwas wesentlich Technisches und Stilistisches begründet.

Somit setzt bei Isokrates die Abhängigkeit der Selbstbiographie von einem gegebenen biographischen Schema ein und dadurch gewinnt das Enkomion Bedeutung für unsere Geschichte. Es hat diese Bedeutung auch weiterhin behauptet, noch im Mittelalter werden uns Spuren der rhetorischen Tradition, die für diese Form bestand, innerhalb der Autobiographie begegnen. Die Rhetorik ist schließlich nichts Totes, besonders im wort- und formfreudigen Altertum nicht; wo sie nicht im bloßen Virtuosentum erstarrt, liegt ihr der gesunde Menschenverstand zugrunde, der sich die gewöhnliche Praxis des Lebens nicht zerstören lassen und die in der Gesellschaft vorherrschende Moralität nicht angetastet sehen will. Das ist die innere Beziehung zwischen dem Enkomion des Isokrates und seiner Selbstbiographie. In dieser stellte er, wie wir sehen werden, das Ethos des patriotischen Staatsbürgers zur

[1]) Vgl. oben S. 67 f.

[2]) Die Originalität ist ihm von Aristoteles Rhet. 19, 1368 a 17 bestritten worden, vgl. v. Wilamowitz, Hermes 35 (1900) S. 533. Dagegen Leo a. O. S. 91. Maßgebend war auch hier Gorgias: s. Seyffert, Xenophons Agesilaos, Göttinger Diss. 1909.

[3]) Vgl. I. Bruns a. a. O.

Schau. Ähnlich beruhte die Lobschrift für Euagoras ihrer Entstehung nach[1]) auf einer Übung des bürgerlichen Lebens, die sich uns bald noch deutlicher als ein Nährboden für die Biographie erweisen wird: nämlich auf der öffentlichen Verherrlichung eines Verstorbenen in der Leichenrede. Im klassischen Athen hatte dieser Brauch zu einem so hohen Moment wie der Rede des Perikles geführt, die er im Auftrage des Rates zur Feier des Totenfestes für die Männer, die im Kampf fürs Vaterland gefallen waren, gehalten hat.[2]) Isokrates knüpfte das neue Genre des Enkomion ausdrücklich an die herkömmliche poetische Gestaltung der Totenklage, den Threnos, an. Er wollte, wie er in jener Vorrede (§ 11) sagt, eine Probe dafür liefern, daß die Prosarede, die ihm als etwas Höheres denn Poesie galt, auch diese Funktion der Dichtung, die aus Pindars Threnoi bekannt ist — und bei Pindar von einem tiefreligiösen Gedanken der Einheit des Geschlechtes im Schicksalszusammenhang[3]) getragen war —, zu übernehmen imstande sei; es sollte entsprechend dem damals modernen biographischen Interesse eine selbständige Prosagattung werden, welche frei von dem mythisch-heroischen Inhalt die großen Männer der Gegenwart und ihre kunstmäßige Verherrlichung zum Vorwurf hätte.

Isokrates nahm für sich das Verdienst in Anspruch, mit dieser Gattung der Lobschrift die Würdigung hervorragender Zeitgenossen überhaupt erst für die Prosaliteratur entdeckt zu haben.[4]) Er wandte sich damit gegen die „Philosophen" — womit ähnlich wie im 18. Jahrhundert die unterschiedslos zusammengenommenen Schriftsteller oder Vertreter der Aufklärung gemeint sind —: sie hätten trotz ihrer Vielbeweglichkeit gerade „über einen solchen Stoff noch nicht zu schreiben gewagt". Aus dieser Polemik, die die Menschendarstellung der platonischen Dialoge ignoriert, spricht wohl vornehmlich der Hochmut, der beschränkt macht, aber zugleich die Aufgeklärtheit des Atheners aus guter Familie, der die traditionellen Wege für die Befriedigung der Ruhmessucht festhalten und in modernem Sinne erneuern will. Dementsprechend stellte er bei der Einführung des Enkomion in die Literatur den pädagogischen Gesichtspunkt in den Vordergrund, daß die jungen Leute durch die Aussicht auf Verherrlichung zum Wettstreit um die

[1]) F. Leo, Die griechisch-römische Biographie S. 87 f. S. 235. Vgl. auch Wendland, Anaximenes a. a. O. S. 54 ff.

[2]) Thukyd. II 34—36. Vgl. v. Wilamowitz, Griech. Lesebuch S. 135 ff. — Daß wir die tatsächlich von Perikles gehaltene Grabrede nicht kennen, ist in unserem Zusammenhang unwesentlich.

[3]) Vgl. Lehrs, popul. Aufsätze. Dämon und Tyche.

[4]) Vgl. Ivo Bruns a. a. O. S. 116 ff.

Tugend anzuspornen seien. Innerhalb eines solchen Horizontes mochte sich wohl die überlegene Behandlung des Individuums in der thukydideischen Historie so gut wie in der sokratischen Literatur als eine Ungebührlichkeit gegen die Würde der staatsbürgerlichen Tugend betrachten lassen.

Das Schema, das Isokrates für das Enkomion feststellte,[1]) ist nun ein wertvolles Schema für die Auffassung des bleibenden Wesens des Menschen. Und es ist wohl verständlich, daß eine solche Bildung glückte. Denn die Rhetorik müht sich nicht, aus realer Anschauung ein Bild der individuellen Existenz zu geben, sondern sie hat von einem Idealbild der betreffenden Lebensform her abstrakte Forderungen zur Hand, deren Erfüllung an dem Individuum zu preisen ist; aber eben durch dieses abstrakte Verfahren, das den für den Verstand so widerspenstigen Stoff der partikulären Wirklichkeit einfach fallen läßt, ist es ihr möglich, schnell zu einer freilich leeren Form für die beschreibende Charakteristik zu gelangen, — sobald die Gesichtspunkte für eine solche Charakterisierung einmal gegeben sind.

Diese Technik des isokratischen Enkomion besteht in dem begrifflichen Herausheben der Eigenschaften oder Tugenden des Helden im Verlauf oder gleich am Beginn der einzelnen Abschnitte der Lebenserzählung; das steigert sich in der Mitte der Lobrede, wo die Darstellung bei der voll entwickelten Persönlichkeit angelangt ist, und wird dadurch zu einer ausführlichen Wesensbeschreibung, deren Linienführung nun die sokratischen Reminiszenzen verrät: Euagoras, der in der unübertrefflichen Herrlichkeit und Tugendhaftigkeit seines Königtums vorzuführen ist, wird als ein philosophischer Regent dargestellt; die behauptete Größe seiner Regierung wird nicht nur auf natürliche Begabung, sondern auf bewußte verstandesmäßige Selbstbildung zurückgeführt, die „trivialisierten Tugendbegriffe" werden dazu als sittliche Maximen des Herrschers hingestellt und als Beweis ihrer Betätigung werden die allgemeinen Eigenschaften der idealen Lebensführung eines Regenten für Euagoras ausgebreitet, im imponierenden Auftreten, im Umgang mit guten und mit bösen Menschen, in der Amtsführung des Königs, Staatsmanns, Feldherrn, alles als Züge des Bios, eingeleitet durch die Worte: „sein ganzes Leben hindurch benahm er sich so, daß er . . ."

Zu den typischen Zügen des Genre, die in dieser Schrift des Isokrates hervortreten, gehört die Einleitung der Kindheitsgeschichte mit Vorzeichen der zukünftigen Größe des Helden — das Geburtsdatum wird

[1]) Bruns a. a. O. S. 120 ff. Leo a. a. O. S. 91 f. Wendland a. a. O. S. 54 ff.

in der antiken Biographie manchmal angegeben, von den Selbstbiographen in der Regel nicht — ein Beginn, dem am Schluß seine Seligpreisung entspricht. Auch dieser Zug wird uns noch weiterhin in der autobiographischen Literatur begegnen, in der Antike und auch im Mittelalter, und sich als ebenso dauerhaft wie die allgemeine Verherrlichungstendenz erweisen.

Für die bleibende Ausgestaltung der enkomiastischen Darstellung eines Menschenlebens, die nicht die Taten als solche in ihrer objektiven Bedeutung, sondern als Äußerungen des sittlich-intellektuellen Wesens des Individuums vorführt, ist noch der nächste Fortschritt dieser Gattung wichtig, die nach der Publikation des ‚Euagoras' emporwucherte; er ist uns durch das Enkomion, das Xenophon auf den eben verstorbenen (360) König Agesilaos verfaßt hat,[1]) belegt. Hier ist die Hervorhebung der Vorzüge des Helden zu einer eigenen beschreibenden Kapitelfolge verselbständigt, die nach dem chronologischen, von den Tugendhinweisen nur durchsetzten Tatenbericht als zweiter Hauptteil kommt und regelrecht nach Eigenschaftskategorien, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit usf. disponiert ist, wobei die belegenden Einzelzüge auch wohl einmal aus der Verschwommenheit heraustreten. Und die Wesensbeschreibung, die durch Aufzählung allgemeiner Eigenschaften, Gewohnheiten, Ansichten die Lebensführung darlegt und hier weit stärker als bei Isokrates aufs Moralische, auf die sittlichen Grundsätze gerichtet ist, erscheint dann als Schlußkapitel, das das Ganze zusammenfaßt.

Von dem Enkomion aus ist die Selbstbiographie des Isokrates zu verstehen. Auch sie ist mit einem Vorwort eingeführt, das die „Neuheit und Originalität"[2]) des Unternehmens hervorhebt. Die Darlegung von Charakter, Gesinnung, Lebensführung wird hier, wie wir sahen, ausdrücklich als der Vorwurf der Selbstdarstellung formuliert. Diese Formulierung wird ergänzt durch eine weitere, die die Beziehung von Leben und Werk herausstellt, wie er im Fortgang der Schrift einmal zusammenfaßt (§ 50): „Nun habt ihr die ganze Wahrheit gehört über das, was ihr meine geistige Kraft, meine Philosophie oder meinen Beruf nennen möget." Auch die pädagogische Wendung, die der Aufklärung zugehört, fügt er zur Empfehlung seiner Selbstbiographie hinzu (§ 10): „Manches ist hier von der Art, daß es denjenigen von den jüngeren Leuten, die sich an die Studien und die höhere Bildung machen, nützlich zu hören sein möchte." Die phrasenhafte Verherrlichungstendenz brauchte er

[1]) Bruns S. 126 ff. Leo S. 90 f. Dazu Seyffert, vgl. oben S. 86[2].
[2]) Καινότης, διαφορά, ἄτοπον. Antidosis § 1.

nicht erst aus dem Enkomion auf die eigene Person zu übertragen; das Bedürfnis, von sich selbst zu reden, hatte er schon immer in seinen Prunkreden und meist unter der Maske affektierter Bescheidenheit befriedigt, und das Eigenlob und Schmähen auf Feinde und Neider, das bei ihm intensiv langweilt, war ein übliches Mittel der Propaganda bei dem Geschäft der Rhetoren, die sich gegen die starke Konkurrenz zu behaupten hatten. Aber die Selbstverständlichkeit, mit der ihm die Idee der Selbstbiographie mit einer enkomiastischen Darstellung zusammengeht, wirkt doch verblüffend. Er erzählt, wie er sich für das Werk vorbereitete: „Ich prüfte mein Leben und meine Handlungen, und die längste Zeit verweilte ich bei denen, um deretwillen ich glaubte, daß es mir zukomme, gelobt zu werden" (140 sq.).

Das Ideal, als dessen Verwirklichung er sein Leben darzustellen hatte, war das sophistische und sokratisch übertünchte Ideal von allgemeiner Bildung und bürgerlicher Tugend, die durch die verstandesmäßige Schulung in der Kunst, über alle Dinge schön zu reden und jede Angelegenheit im Wortkampf, der eben über die Sache entscheidet, siegreich durchzuführen, gewonnen werden soll; ein Ideal von „Philosophie", das er durch seine pädagogisch-rhetorische Tätigkeit in der bekannten, auf die Folgezeit wirkenden Weise festgelegt hatte. Er charakterisiert sich selbst (84): „Auch im Vergleich zu denen, die zu der Sophrosyne und dem Gerechtsein hinzuleiten behaupten, dürfte ich mich als der Zuverlässigere und Nützlichere erweisen; denn sie wollen zu einer Tugend und Vernunft aneifern, von der die andern Menschen nichts wissen, und über die sie selbst sich streiten, bei mir dagegen handelt es sich um die von allen anerkannte."

Ein Problem war ihm bei seiner Selbstbiographie nur die technische Durchführung dieser gegebenen Auffassung. Denn eine einfache Übertragung der Form des Enkomion war nicht zulässig; zunächst, wie er selbst hervorhebt (4), wegen der Rücksicht auf die Öffentlichkeit, die ein solches direktes Selbstlob schließlich doch nicht gestattete, und wegen des umfangreichen autobiographischen Stoffs, der sich in jene Form nicht hineinbringen ließ; die Selbstbiographie ist auch viel länger noch als seine sonstigen Schriften. Sie besteht aus über 300 durchschnittlich 10 Zeilen langen Perioden; dazu kommen noch etwa 30 Seiten Auszüge aus seinen anderen Schriften, um seine Meisterschaft zu zeigen.

Wesentlicher aber war die unausgesprochene Absicht, dem neuen Vorwurf der Selbstbiographie, der bei ihm nicht aus einer inneren Notwendigkeit Form gewann, höchstens durch abfällige Kritiken mitangeregt war, wenigstens von außen etwas von Wahrscheinlichkeit zu

geben durch Anknüpfung an die bestehenden Lebensformen. So griff er die Form der Gerichtsrede auf, um einen Prozeßfall zu fingieren, der für eine ausführliche Selbstdarstellung Raum bot, aber nahm dabei zugleich Bezug auf die geistige Bewegung, die in jener Zeit Athen erfüllte, um sich selber in sie hineinzustellen und so der herkömmlichen Form einen aktuellen Reiz zu geben. Es sei gegen ihn, so gab er vor, die Anklage erhoben worden, daß er „die schwächere Sache zur stärkeren zu machen" verstünde und diese böse Kunst seinen Schülern mitteilte, so daß sie ihren eigenen Vorteil statt der „Gerechtigkeit" suchten. Solchermaßen angeklagt wegen Verführung der Jugend, muß er sich vor der Öffentlichkeit rechtfertigen.

Es war das die übliche Anschuldigung gegen die Führer der sophistischen Bewegung, die man aus Athen vertrieben hatte, aber die Anschuldigung war auch gegen Sokrates erhoben worden in dem Staatsprozeß, der zu seiner Hinrichtung führte. Isokrates scheute sich nicht, sich in einer Situation vorzuführen ähnlich der von Sokrates, als er vor seinen Richtern stand. Aber er zeigt sich dabei als der Philister, der er war. In einem Vorwort zu dieser fingierten Rede erklärt er ausdrücklich, daß die entehrende Anklage in Wirklichkeit nicht gegen ihn vorgebracht worden war. Allerdings sei er einmal in einen Prozeß verwickelt gewesen, aber in Geldsachen. Es war ihm eine öffentliche Leistung auferlegt worden, zu der man nach athenischem Recht und Brauch nur die reichsten Bürger heranzog; er hatte diese höchst ehrenvolle, aber auch äußerst kostspielige Leistung abgelehnt, wurde deshalb gerichtlich belangt und verlor den Prozeß.[1]) In diesem Prozeß wurden ihm, so erklärt er, „die Augen geöffnet". Er erkannte nämlich bei der Verhandlung, daß in der öffentlichen Meinung nicht nur über seinen Reichtum und die Zahl seiner Schüler übertriebene Vorstellungen herrschten, sondern daß auch andere Irrtümer über ihn verbreitet waren, die das Volk gegen ihn einnahmen. Irregeführt durch seine Verleumder, hegte man falsche Ansichten über seine Studien wie über seinen Charakter. Das wollte er richtigstellen. So faßte er den Plan, „gleichsam ein Bild meines Geistes und meines ganzen Lebens" herzustellen. Um das so auszuführen, „daß es gefalle und keine Ungunst errege", machte

[1]) Der Titel Antidosis bezieht sich auf diesen Prozeß, der vielleicht in der Tat stattgefunden hatte (355). In Athen wurden die reichsten Bürger zu „Liturgien" herangezogen (öffentlichen Dienstleistungen). Sie hatten z. B. die Kosten für die großen Festspiele zu tragen oder ein Kriegsschiff auszurüsten. Ein Bürger, der mit der Liturgie beauftragt war, konnte einen anderen namhaft machen, den er für reicher hielt, damit dieser entweder für ihn die Leistung übernahm, oder sein Vermögen mit dem des Klägers tauschte. Dieser Vorgang wurde Antidosis (=Austausch) genannt.

er die Annahme, so schließt er, „es sei ein Rechtsstreit und eine Anklage gegen mich anhängig."[1])

In Wahrheit lagen die Motive zu der Schrift tiefer. Wie wir schon bemerkten, bewegten ihn neben der Tendenz zur Selbstverherrlichung die Angriffe seiner Kritiker, die einerseits gegen die von ihm propagierte politische Richtung, andererseits gegen die von ihm vertretene Art von Rhetorik und Allgemeinbildung gewandt waren. Auch diese letzteren, die von Platos Akademie ausgingen, schob er durch die fingierte Anklage auf die gewöhnliche Ebene der staatsbürgerlichen Moral.

Fingierte Gerichtsreden, die an einen wirklich verhandelten Prozeß anknüpften, um die vor Gericht ausgetragene Sache auf dem Gebiete der Literatur neu aufzunehmen oder unter Verschiebung der Situation die dort nur nebenher zu behandelnde Person zum eigentlichen Objekt der Rede zu machen, waren schon längst, schon seit Beginn des 4. Jahrhunderts, eine beliebte Darstellungsform.[2]) Der erste frische Kampf um die Geltung eines großen Zeitgenossen, um Sokrates, auch um Alkibiades, war in solcher Form literarisch geführt worden, in Verteidigungs- und in Anklagereden. Ein literarisches Pasquill bringt die Invektive als Verteidigung gegen den zu Verleumdenden als den Kläger. Auch eine rhetorische Schulübung in der Vorführung eines Charaktertypus erscheint als Rede, in der ein komischer Alter sich in der Rolle des Beklagten produziert, mit der Absicht, über sein Leben Rechenschaft abzulegen. Isokrates selbst hatte schon in dem Kampf um Alkibiades die Verteidigungsrede zu einer enkomiastischen Schilderung benutzt, die, vor dem Euagoras verfaßt, dessen biographische Richtung noch nicht zeigt. Man muß den ganzen Hintergrund von autobiographischen Reden, den wir andeuteten, sich gegenwärtig halten, um die Form der Verteidigungsrede vor Gericht, die uns bei seiner Selbstbiographie so paradox anmutet, als so nebensächlich und so wenig merkwürdig, wie sie es war, zu nehmen, als bloß der allgemeinen rhetorischen Bildung und agonistischen Redefreude zugehörig.

Etwas Charakteristisches ist nur die bestimmte Wendung der Situation für die fingierte Gerichtsrede: daß Isokrates den Prozeß des Sokrates zum Vorbild nahm.[3]) Der gefeierte Rhetor hat diese Beziehung seiner Selbstbiograhie auf Platos Apologie des Sokrates auch im einzelnen absichtlich herausgearbeitet. Denn hinter der literarischen

[1]) Antidosis, § 4. 5. 8.
[2]) Vgl. I. Bruns a. a. O. S. 463. 465. 496 ff. 501 f. 521 ff.
[3]) Das betont schon H. Wolf (1570), argum. p. 455, annott. p. 705.

Angleichung stand der menschliche Gegensatz — Isokrates hatte die Anmaßung, seinen eigenen idealisierten Bios als Gegenbild zu der Gestalt des Sokrates aufzustellen. In dem vulgären Urteil der Zeitgenossen, das dem Praktischen und der anmaßenden Gewandtheit den ersten Erfolg gibt, mochte das als berechtigtes Selbstgefühl gelten; der Selbstbiograph aber verdirbt sich durch diese Verkehrung des moralischen Maßes die Wirkung seines Werks, dessen relative geschichtliche Bedeutung man erst anerkennen kann, nachdem man sich mit diesem peinlichen Eindruck abgefunden und den großen Geist, den der Rhetor heraufbeschwört, verbannt hat. Denn im wesentlichen blieb die Form der Verteidigungsrede nur äußere Einkleidung. Und ein Vergleich[1]) mit der Gestaltungskraft Platos, der die dramatische Situation künstlerisch benutzte, um den Charakter seines Sokrates durch die Vorgänge des Lebens selbst ‚wie durch eine kunstvolle Analyse' entwickeln zu lassen, ist deshalb unzulässig, weil es sich bei Isokrates nicht um eine dramatische Selbstdarstellung, sondern darum handelte, die Anwendung der Technik des Enkomion auf die Selbstbiographie durch einen erborgten Schein von Realität glaubhaft zu machen. Für die Technik der Autobiographie hatte die Inszenierung nur die sekundäre Wirkung, daß das Ganze mit einem Netz von apologetischen, polemischen Wendungen und gereizten Eitelkeitsäußerungen gegen Konkurrenten, Neider, Gegner, wohl besonders auch gegen Aristoteles, der als Plato-Schüler Rhetorik lehrte, überzogen wurde.

Die innere Form seiner autobiographischen Rede ist die systematisch beschreibende oder vielmehr verherrlichende Charakteristik. Die verschiedenen Kreise seines Bios, die Tätigkeit des Publizisten und Bildungslehrers, das Verhältnis zu den Schülern, die bürgerlich-häusliche Ökonomie werden nacheinander abgehandelt, unter Hervorhebung und Zusammenfassung der darin sich äußernden Tugenden, und als zweiten Hauptteil gibt er eine allgemeine Würdigung des Bildungsideals, das er in sich verkörpert. Alles mit einer Geschwätzigkeit, die nicht darstellt, sondern über die Dinge redet, aber mit einer stilistischen Gewandtheit, die zu bewundern war und in der formalen Anlage auch von weiterer Bedeutung wurde.

Bei der an den Anfang gestellten Verherrlichung seines literarischen Wirkens wendet er die Methode an, daß er seine Hauptleistungen, die Prunkreden, die hier die Rolle erfüllen, welche die Taten in der Helden-Lobrede hatten, in ausführlichen Auszügen vorführt, d. h. vortragen läßt, wie bei einem Prozeß die einschlägigen Gesetze vorgelesen wurden. Man

[1]) So Bruns a. a. O. S. 527 f.

kann hier sehen, wie neu eine solche Behandlungsweise war. Er glaubt nämlich, eine Begründung dafür geben zu müssen, daß er zur Selbstcharakteristik alte Werke vorbringt, statt Neues zu produzieren (20). Die Stücke, die er zu diesem Zwecke auswählte, sind aus nur drei von den etwa 30 Schriften entnommen, die sein uns überliefertes Gesamtwerk bilden; 2 von den 3 sind politische Reden, die andere ein in Briefform gekleideter Essay über Hauptpunkte der persönlichen Moral. Die Prozeßreden, mit deren Abfassung er seine Laufbahn begonnen hatte, erwähnt er nicht: das hatte er längst hinter sich gelassen. So beschreibt er die politische Schriftstellerei, die er sich zur Aufgabe gemacht hatte: „Reden nicht über Privatstreitigkeiten, sondern die alle Griechen und griechischen Staaten angehen, zum Vortrag bei Festversammlungen bestimmt und, wie wohl jedermann zugeben wird, in Melodie und Rhythmus Gedichten ähnlicher als Gerichtsreden; sie stellen die Sachen in einer mehr dichterischen und geschmückten Sprache dar, bringen erhabenere und ungewöhnlichere Gedanken an und verwenden auch die andern Redefiguren in größerer, glänzender Fülle." Wie er hier technisch als Schriftsteller spricht, so rühmt er weiterhin das hohe sittliche Niveau, auf dem er sich bewegte, im Gegensatz zu den anderen Lehrern der Rhetorik: „Ihnen genügt es, wenn sie durch den Ruf ihres Namens etliche zum Umgang mit sich anlocken können, von mir aber wird sich zeigen, daß ich nie einen einzelnen Bürger zu mir einlud, sondern ihr ganzes Gemeinwesen suche ich zu überreden, solche Dinge zu unternehmen, wodurch sie selbst glücklich werden und die anderen Griechen von den vorhandenen Übeln befreien werden" (85). Noch mehr, — er nimmt für seine Kunst in Anspruch, was Plato von dem „göttlichen Wahnsinn" des philosophischen Eros gesagt hatte, und erklärt, daß „die Beredsamkeit unter allen Gaben der menschlichen Natur zu allermeist die Quelle des Guten ist"[1] (253).

Von den beiden politischen Schriften, aus denen er je ein etwa 10 Seiten langes Stück zitiert, ist die eine sein *Panegyrikus*, die berühmte Schrift, die, zur Vorbereitung der neuen von Thimotheus inaugurierten Politik Athens verfaßt, ihn zum führenden Publizisten Griechenlands machte (390 v. Chr.)[2]. Er verfocht darin das außenpolitische Programm, das einige Jahrzehnte zuvor Gorgias aufgestellt hatte und das nunmehr von vielen Patrioten vertreten wurde: daß die griechischen Staaten endlich von ihren Kämpfen gegeneinander lassen und sich freiwillig unter einer einzigen Führung vereinigen sollten zum Kampf gegen den

[1] Antidosis § 47. Die Übersetzung hier und im folgenden nach A. H. Christian, Isokrates Werke (1832), mit geringfügigen Änderungen durch den Verf.

[2] Vgl. v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen II 380 ff.

gemeinsamen Feind, das Persische Reich — „der einzige Krieg, der besser als Friede ist: einer heiligen Mission ähnlicher als einer militärischen Expedition." In einer Erläuterung, die er dem Auszug aus dem Panegyrikus vorausschickt, betont er, daß er, was in der Schrift selbst nicht so deutlich ist, für die Wahl Athens zur Leitung des „Zuges gegen die Barbaren" eingetreten sei und das in einer Zeit, wo Mut dazu gehörte: „... als die Lacedämonier über die Griechen herrschten, wir aber heruntergekommen waren" (57).

Die andere politische Schrift, aus der er einen Auszug gibt, ist eine Abhandlung „über den Frieden", die er erst wenige Jahre zuvor (355) veröffentlicht hatte und die sich auf die inneren Angelegenheiten des athenischen Seebundes bezieht. Er vertritt dort wiederum den panhellenistischen Gedanken einer Konföderation freier Staaten mit gewählter Führung und schildert das Unglück, das die imperialistische Politik über Athen und die ganze griechische Welt gebracht hatte. So wendet er sich gegen seine Vaterstadt: „Ich tadle die Oberherrschaft über die Griechen und die Seeherrschaft, indem ich darlege, daß sie weder in den Handlungen noch in den Ergebnissen von einer Alleinherrschaft sich unterscheidet" (64). Dieses Stück hat er ausgewählt, so erklärt er weiter, um zu zeigen, daß er nicht bloß Reden zu verfassen vermag, die die „alten Geschichten erzählen", sondern auch solche, „welche die Fehler, die jetzt gemacht werden, tadeln ... und über das, was man tun müsse, Rat erteilen" (62).

In dem „moralphilosophischen" Essay, aus dem der letzte Auszug entnommen ist (69 f.), behandelte er in aller Breite das damals viel erörterte Thema der Vernunftübung und „Fürsorge für sich selbst" als des Weges zur Tugend. Die Schrift war in Form eines Briefes an den jungen König Nikokles von Cypern gerichtet, den Sohn und Nachfolger von Euagoras, und sollte eine Art Fürstenspiegel sein; aber jetzt erklärt er, er habe in ihr zugleich seine eigenen moralischen Prinzipien darzulegen gedacht und führt sie daraufhin gradezu als ein Zeugnis für seinen Charakter vor: sie könne den Vorwurf antidemokratischer Gesinnung, den man ihm gemacht hatte, entkräften. Mit seinen Worten: „Aus ihr wird sich am deutlichsten ergeben, daß ich mit Machthabern nicht anders als mit gewöhnlichen Bürgern umzugehen pflege. Denn es wird sich zeigen, daß ich zu ihm freimütig und unseres Staates würdig gesprochen habe, und nicht um seinen Reichtum noch um seine Macht mich bekümmerte, sondern die Untertanen schütze und ihnen, so viel ich vermochte, eine möglichst milde Staatsverwaltung zu bewirken suche. Da ich aber, zu einem Könige redend, für das Volk sprach, so

werde ich doch gewiß diejenigen, welche bei einer Volksherrschaft den Staat verwalten, dazu ermahnen, für das Volk Sorge zu tragen" (70).

In seinen Bemerkungen über diese Schrift äußert sich Isokrates auch einmal über den Stil, so daß wir hier ein Zeugnis für den Kunstverstand des Rhetors bekommen. Sie ist, so führt er aus (68), „nicht so geschrieben wie die andern Stücke, die vorgelesen wurden. In denen hängt jeder Teil mit dem vorhergehenden zusammen und ist an ihn angeknüpft, hier dagegen sind die Teile von einander abgetrennt, ich suche jeden Rat, den ich zu geben habe, kurz auszudrücken, und so fällt die Rede in sogenannte Sinnsprüche auseinander." Im ganzen aber finden wir bei Isokrates noch nicht die literarische Würdigung der eigenen Schriften, die wir in den späteren Selbstbiographien antiker Schriftsteller, vor allem in Ciceros Brutus finden werden. Bei ihm herrscht der moralische Gesichtspunkt, er rühmt den patriotischen Gehalt seiner Schriften und sein wesentliches Anliegen ist, zur Anerkennung zu bringen, daß seine künstlerisch und national gerichtete Tätigkeit hoch über dem vulgären Advokatenberuf steht, wie ein Phidias sich vom Drechsler scheidet. In einem abschließenden Kapitel faßt er diese Tugenden zusammen: Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Freimut, Hingabe an die allgemeinsten, höchsten, heiligsten Angelegenheiten der Hellenen, und er steigert sich in der rhetorischen Figur der Vergleichung soweit, daß er seine Reden in Anbetracht ihrer größeren Schwierigkeit und allgemeineren Nützlichkeit über die Werke der Gesetzgeber und Philosophen erhebt. Hierbei hat er wiederum die Akademie Platos und Plato selbst im Auge; wir berührten Platos „Gesetzgebung", als wir den sogenannten siebten Brief behandelten.[1]) Nach diesem umfassenden Abschnitt, in dem er von seinen Werken spricht, oder sie vielmehr für sich selbst reden läßt, kommt ein kürzerer Abschnitt, in dem er sich mit seinen Schülern befaßt. Hier wirkt der Vorwand, sich gegen die Anklage, daß er die Jugend verderbe, verteidigen zu müssen, besonders fadenscheinig. Denn diese geläufige Anschuldigung wurde, wie erwähnt, in Athen gegen die Philosophen oder „Sophisten", einschließlich Sokrates erhoben wegen ihrer aufklärerischen Richtung, die den Athenern schlechthin als Charakterverderbnis galt. Aber was Isokrates über seine Schüler erzählt, betrifft gar nicht die intellektuelle oder ästhetische Erziehung, die sie von ihm erhielten, sondern nur das Moralische und zwar mit Bezug auf die staatsbürgerlichen Tugenden. Er nennt einige seiner ersten Schüler bei Namen, junge Athener, und bemerkt dazu: „Diese alle ehrte der Staat mit goldenen Kränzen, weil sie brave

[1]) S. oben S. 132.

Männer waren, und viel von ihrem eigenen Vermögen für den Staat aufgewendet hatten" (94). In ihrer staatsbürgerlichen Tugend spiegelt sich seine eigene Moralität entsprechend der Maxime, die er selbst als „Grundlage für das Urteil" über Menschen formulierte, daß ihr „Ansehen nicht bloß durch ihre Lebensweise, sondern durch den Charakter derer, mit denen sie umgehen, bestimmt" werde (97). Er hatte Grund, auf seinen Erfolg als Lehrer stolz zu sein, und er wird warm, wenn er von seinen Schülern spricht, wie sie ihn verehrten, und von dem Beifall, den ihm um den Staat verdienten Männer zollten. Aber wiederum bringt er sich um die Wirkung durch seine maßlose Eitelkeit, wenn er sich mit Sokrates und Plato gleichstellt. Er entlehnt aus Platos Apologie des Sokrates den stolzen Satz, den Plato dem Verurteilten in den Mund legte, daß er statt Verurteilung eher höchste Ehre verdient hätte, nämlich im Prytaneion, der weihevollen Stadthalle, auf Staatskosten gespeist zu werden, Seite an Seite mit den besten athenischen Bürgern und auswärtigen Gesandten. Wenn der Rhetor diesen Satz übernimmt, wird er flach und klingt falsch: „Ihr dürftet mit Recht mir mehr Dank wissen, als denen, welche wegen ihrer Tugend im Prytaneion verköstigt werden; denn von diesen hat jeder nur sich selbst zum braven und rechtschaffenen Manne gemacht, ich aber habe so viele, als ich euch eben aufzählte, dazu gemacht."

Aus der Menge seiner Schüler, auf die er nicht im einzelnen eingeht, hebt er einen Mann heraus, mit dem ihn besondere Freundschaft verbunden hatte, Timotheus, den Staatsmann und Feldherrn des attischen Seebundes. Ihm widmet er ein regelrechtes Enkomion (107—131).[1] Hier hat er echte und mutige Töne. Timotheus war vor kurzem gestorben, nachdem er den Undank des „Volkes" von Athen erfahren hatte; nach einer Schlappe im Seekriege war er seines Amtes entsetzt, wegen Verrats angeklagt und zu einer schweren Geldbuße verurteilt worden (354 v. Chr.). Isokrates erklärt in Abwehr der Anschuldigungen, die gegen den Freund und — der Fiktion nach — auch gegen ihn gerichtet waren: „Ich aber meinte, wenn ich auch ganz offenbar des Unrechts überführt würde, wegen meiner Freundschaft mit Timotheus müßte ich trotzdem freigesprochen werden" (102). Ja, in dem Bilde, das er von seinem Verhältnis zu Timotheus entwirft, ist manch ein realistischer Zug, der aus dem Wortschwall hervorsticht. Er schildert, wie er den stolzen Mann, der, ein Aristokrat von Gesinnung wie von Geburt, „von Natur ebenso ungeschickt war, den Menschen zu schmeicheln, als tüchtig ihre Angelegenheiten zu besorgen", dazu zu bestimmen

[1]) Leo, l. c. 92.

suchte, sich zu überwinden und sich mit den Rednern ins Benehmen zu setzen, die die öffentliche Meinung beherrschten (131—138): „Du kennst", sagte ich zu ihm, „die Natur der gewöhnlichen Menschen, wie sehr sie für Artigkeiten empfänglich sind, und weißt, daß sie diejenigen, die ihnen im Umgang mit ihnen zu gefallen suchen, mehr lieben als die, welche ihnen Gutes erweisen. Darum aber hast du dich nicht gekümmert, sondern wenn du die auswärtigen Angelegenheiten gut besorgst, meinst du, auch die hiesigen Bürger werden dir wohlgesinnt sein ... Und doch, wie viele glaubst du, sind durch das lügenhafte Geschwätz dieser Leute in Kummer geraten oder in Schande, und wie viele wiederum von denen, die vor uns lebten, sind ohne Ruhm geblieben, obgleich sie weit vorzüglicher und achtenswerter waren, als die, welche in Liedern und Schauspielen verherrlicht werden? Aber diese haben, meine ich, Dichter und Erzähler gefunden, jene hatten niemand, der sie preisen wollte. Wenn du also mir folgst und klug bist, so wirst du diese Männer nicht verachten, welchen die Menge zu glauben gewohnt ist, ... sondern wirst ihnen einige Aufmerksamkeit und Rücksicht erzeigen, damit du einen guten Ruf erhältst sowohl durch deine eigenen Taten als durch ihre Reden." Wenn er dies hörte, sagte er, ich hätte zwar recht, aber er wäre nicht imstande, seine Natur zu ändern". Hier haben wir eine charakteristische Zeichnung. Aber so anschaulich und sympathisch sie ist, man gewinnt doch den Eindruck, daß Isokrates das Lob des Feldherrn und Staatsmanns in seine Selbstbiographie einfügte, um sie mit einem Gegenstück zu der Freundschaft von Plato und Dio zu schmücken, die damals in aller Munde war.

Den Abschluß dieses Teils der Selbstdarstellung des Rhetors bildet ein Überblick über seine weiteren Vorzüglichkeiten, der künstlich in die Form eines Gesprächs mit einem jungen Schüler gekleidet ist, wobei diesem die Aufgabe zufällt, das Lob seines Meisters zu singen (140—166). Aristoteles hat diese Methode des indirekten Selbstlobs, der ihm in der *Antidosis* auffiel, als vorbildlich hingestellt: über sich selbst „soll man einen dritten redend einführen". Zu den Dingen, die in dieser Weise zur Sprache kommen, gehört die materielle Lage des Autors. Isokrates läßt sich durch den Schüler fragen: „Hast du nicht von den Staatsämtern und den daraus erwachsenden Vorteilen und allem Gemeingut dich ferne gehalten, aber hast unter die 1200, welche Geldbeträge zahlen und Staatsleistungen übernehmen, nicht nur dich selbst, sondern auch deinen Sohn eingereiht? und ihr habt schon dreimal Dreiruderer ausgerüstet, die anderen Staatsleistungen aber kostspieliger und schöner, als die Gesetze es befahlen, geleistet?" (145). Daraufhin erzählt Isokrates breit von

seinem Vermögen und dessen guter Verwaltung und patriotischer Verwendung, rühmt die Honorare und besonders, daß die höchsten aus dem Auslande kommen. Dies ist ein typischer Zug der Schriftsteller-Autobiographie. Dergleichen Angaben werden uns bei den Humanisten, besonders in England wieder begegnen, wo sie am Ende der Selbstcharakteristiken ihre Stelle haben.

Im zweiten Hauptteil (180—290) handelt Isokrates von seinem Beruf im allgemeinen, um ihn als höchste Art von Bios zu verherrlichen und als die gesunde praktische Philosophie gegen die reine Wissenschaft so gut wie gegen die bloß handwerksmäßige Überredungskunst der Sophisten zu erheben. Auf diesen Teil hin pflegt man die *Antidosis* als einen Essay über Erziehung zu bezeichnen, was scheinbar dem von uns herausgestellten autobiographischen Charakter der Schrift widerspricht. Der Widerspruch löst sich so: Wenn die klassischen Griechen eine der charakteristischen Gestaltungen des geistigen Lebens wie Philosophie, Rhetorik oder Politik zum Gegenstand der Untersuchung machten, so taten sie es nicht so abstrakt wie wir es tun, wenn wir nach dem „Wesen" z. B. der Philosophie fragen, sondern hatten den Philosophen, den Rhetor, den Staatsmann vor Augen, d. h. den Person-Typus, der die Sache verkörpert. So stellt Isokrates, wenn er von seinem Ideal der allgemeinen Bildung handelt, sich selbst als den idealen Gebildeten und Bildungslehrer dar. Von der rhetorischen Behandlungsweise abgesehen, ist auch dieser Teil für eine bestimmte Gestalt der literarischen Autobiographie charakteristisch; wir werden in verschiedener Form solchen Darstellungen im Mittelalter und in der Renaissance begegnen. Es war hier ein Schema gegeben, die Selbstcharakteristik über die Analyse des eigenen Wesens hinaus weiterzuführen zur begrifflichen Darlegung der objektiven Inhalte und Zwecke des eigenen Wirkens und dadurch die gedankenmäßige Selbstauffassung zum Bewußtsein der vollen Persönlichkeit abzurunden. —

Die antike Selbstverherrlichung trat in dieser ersten Autobiographie der europäischen Literatur in kleinmenschlicher Weise auf. Sie reicht doch von der eiteln Ruhmredigkeit bis zu dem stolzen Selbstgefühl der Persönlichkeit, die im Diesseits, in der schönen Ordnung der Welt oder des Staates, freudig ruht, in Willensmacht, Ehre und unsterblichem Ruhm. Sie ist bereits im Altertum, in jenen späten Zeiten, da man weniger in der Gegenwart lebte als von der Vergangenheit zehrte, als ein charakteristischer Zug angesprochen worden für die Art, wie ein freier Mensch von sich selbst redet. Plutarch (um 100 n. Ch.) hat in

einem seiner moralphilosophischen Aufsätze[1]) sich über das Selbstlob verbreitet, eine Fülle solcher Äußerungen aus der Literatur von Homer ab zusammengestellt und darauf eine Untersuchung der Formen der Selbstverherrlichung gebaut und den Takt, die Situationen, die Absichten, die Vorsichtsmaßregeln, die nötig sind, um dem Eigenlob das Anstößige zu nehmen, unter vielen Distinktionen abgehandelt. Mit einer ähnlichen Sammlung klassischer Zitate hat der Rhetor Aristides (um 170 n. Ch.) die Berechtigung der Äußerung des Selbstgefühls erörtert,[2]) indem er seine Stellen nach sozialen Gruppen ordnete und feststellte, wie die Helden bei Homer, die Sieger im musischen oder gymnastischen Agon bei den Dichtern, die Staatsmänner und Feldherren bei den Historikern oder in ihren eigenen Liedern und Reden, die Schriftsteller aller Art gleichmäßig stolz von sich reden. So kam er zu dem Ergebnis, daß es „ganz alter Brauch und echt hellenisch" sei, stolz von sich zu denken, und daß ohne eine solche Gesinnung nichts Großes in Tat oder Wort vollführt werde. In diesem „gleichsam eingeborenen" „Eidos der Gesinnung" findet er ein das ganze Hellenentum verbindendes Merkmal, im Unterschiede von den „Barbaren", die wohl manches andere und zumal Technisches auch haben, dieser Größe und Stärke der Seele aber unteilhaftig sind. —

Das Ethos, zu dessen Ausdruck die Selbstdarstellung bei Demosthenes wie bei Isokrates diente, war durch die in der athenischen Demokratie entwickelte Moralität gegeben. Eine solche Beziehung der Selbstanschauung zu einem gesellschaftlich Allgemeinen herrscht durchweg bei der aus dem praktischen Leben entstehenden Autobiographie, nicht nur bei den Anfängen und weiterhin im Altertum, sondern auch in den Bürgerchroniken des Mittelalters oder in den Selbstporträts der honnêtes gens des 17. Jahrhunderts. Durch die im Altertum weiterwirkende isokrateische Art, sich zu idealisieren, blieb die literarische Selbstbiographie im Gegensatz zu ihrer neuzeitlichen Entwicklung tief unter dem Niveau der bei der Darstellung anderer Menschen erreichten Charakteristik. Aber anderseits ging hier auch die Ausbildung fester Formen fort. Und indem sich mit der Idealisierung die pädagogische Richtung der Rhetoren verband, behielt von Isokrates ab die Selbstbiographie die Funktion, ein Bildungsideal aufzustellen.

Von ähnlich allgemeiner Bedeutung für die Autobiographie, die nicht aus der Selbstbesinnung, sondern im Zusammenhang mit der Öffentlichkeit entstand, war die formale Stellung zum eigenen Leben als einem

[1]) Plutarch, Moralia, περὶ τοῦ αὑτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως. (Wie man sich selbst loben kann, ohne Neid zu erwecken).

[2]) Aelius Aristides ed. Dindorf II. 491 sq.

von anderen Objekten nicht wesenhaft unterschiedenen Stoff für die Anwendung stilistisch-oratorischer Künste. Die hohe formale Bildung des antiken Menschen, für den bloße Aufzeichnungen ohne kunstmäßigen Stil ein literarisches Unding waren, mußte der freien, lebendigen Entfaltung der autobiographischen Gattung entgegenwirken. Die Rhetoren blieben neben den Staatsmännern die Träger der Selbstbiographie im Altertum. Und diese Stellung ist noch wirksam bis in Augustins Bekenntnisse, die nicht still gelesen, sondern deklamiert werden müssen. Das rhetorische Moment hat in der literarischen Physiognomie der Selbstbesinnung jenen zweideutigen Zug verstärkt, den man von Rousseau her kennt: bei Augustin wie bei Seneca macht sich das geltend. Die Auffassung der Autobiographie als einer einsamen, innerlichen Arbeit ist vollständig und durchgreifend erst im christlichen Mittelalter errungen worden. Die Anfänge dieses Verlaufs führen in das hellenistische Zeitalter hinein.

II. TEIL

DIE AUTOBIOGRAPHIE IN DER HELLENISTISCHEN UND DER HELLENISTISCH-RÖMISCHEN KULTURWELT

Ein neues Stadium der Menschheits-Entwicklung in der Mittelmeerwelt beginnt mit dem Zeitalter des Hellenismus. Der eine Name Alexander der Große trägt die ganze Wucht von historischem Ereignis, das eine neue Epoche heraufführt oder ihr Aufrücken anbahnt und beschleunigt. Auf allen Gebieten der Kultur, in der politischen Organisation wie im geistig-literarischen Leben haben sich in den Jahrhunderten nach den Tagen Alexanders tiefgreifende Veränderungen vollzogen, deren Wirkungen sich kontinuierlich bis in die Gegenwart erstrecken: es ist eine einheitliche, aber ungemein vielfältige und bis zu Gegensätzen sich auseinanderbreitende geistige Bewegung, die, im weitesten Sinne genommen, nicht nur den hellenisierten Orient, sondern auch das Eintreten der Römer und die griechisch-römische Kultur mitumfaßt und fortgeht bis zu der andersartigen Zeit des Diocletian und Constantin und der christlichen Staatskirche. Auch die autobiographische Gattung ist im Verlauf dieser Jahrhunderte ihrer modernen Stellung entgegengeführt worden, in einer Entwicklung, die einen Teil der allgemeinen Umgestaltung ausmacht.[1])

Es ist ein Ruhmestitel der Forschung des ausgehenden 19. Jahrhunderts, daß sie die weltgeschichtliche Bedeutung der hellenistischen Epoche zur Anerkennung brachte: es handelt sich um die eigentliche Epoche der Ausbildung des umfassenden Kulturzusammenhanges der Mittelmeervölker, aus dem unsere europäische Kultur hervorgegangen ist. Wie die Entdeckung des Mittelalters den Entwicklungslehren, die seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts in der deutschen Geistesphilosophie und im französischen Positivismus emporgetrieben wurden, den Blick über die Stufen der Kultur erweiterte, so ist die Durchforschung des Hellenismus dazu angetan, die empfindlichste Lücke in unserer Auffassung der Kontinuität und Gesetzlichkeit der Geistesgeschichte auszufüllen. Denn die Veränderungen, die hier vor sich gingen, rühren an die Fragen, die unsere eigene Zeit an die Geschichte zu stellen hat, um sich über die Beziehung der Wissenschaft zum Leben aufzuklären.

Die geistige Bewegung des hellenistischen Zeitalters hat zunächst ihre unverkennbare Größe in dem Aufbau der positiven Wissenschaften, die nach einem Gesetz des intellektuellen Fortschritts auf die Epoche der Metaphysik folgten; in der Naturerkenntnis sich durchsetzend, macht dieser wissenschaftliche Geist die Überzeugung von dem

[1]) cf. Einleitung S. 19 f.

universalen Kausalzusammenhang zum Gemeinbesitz der Lebensauffassung, und wie nun die Vernunft sich des Lebens selber bemächtigt, um es zu gestalten, geschieht die Vollendung der Sokratischen Selbstbesinnung: das Bewußtsein der Freiheit der Person arbeitet sich aus den determinierenden Notwendigkeiten der Natur heraus.

Mitten in diesem Prozeß der Rückwendung zum Leben und Selbstbewußtsein, der die Erkenntnis und Wertung der Persönlichkeit förderte, vollzog sich dann der Übergang in eine neue religiöse Lage. Auch diese Umwälzung läßt sich, wenn man sie nicht in ihrer religiösen Besonderung, sondern ganz allgemein versteht, aus den geschichtlichen Bedingungen herauslösen als ein Ergebnis immanenter Entwicklungen, die zu einer tieferen, verinnerlichten Erfahrungsstellung drängen, um hineinzufühlen in die Einheit des Lebens, die der Naturerkenntnis unzugänglich bleibt und doch wirksam hinter den höchsten geistigen Funktionen der Menschheit steht. Es gibt solche inneren Notwendigkeiten im geistig-geschichtlichen Geschehen: aber erst die konkrete, nie so wiederkehrende Form, in der sie auf einer bestimmten Stufe sich durchsetzen, entscheidet über ihre wirkliche Leistung im Fortrücken der Gesamt-Entwicklung. Und dieser tatsächliche Verlauf ist im Altertum derart gewesen, daß die Religion die erste, aber zugleich auch die ausschließliche Erfahrungsweise war, in der das einheitliche Leben sich erschloß: die neue Erfahrung war keine gegliederte Totalität, die für jede Wirklichkeit Raum hat, sondern die Religion verschlang, indem sie sich emanzipierte, alle anderen Interessen, und die Vertiefung in das Innenleben enthüllte zum Ende eine furchtbare Kehrseite: die Zertrümmerung der antiken Kultur, die Knechtung von Philosophie und Wissenschaft unter die theologische Autorität, den Verlust des diesseitigen Lebensgefühls, das Hereinbrechen religiöser Vorstellungen und Praktiken, die zu den niedersten Stufen der Kultur zu gehören pflegen.

So ist die Schicksalsfrage an den Hellenismus, in dem sich alles vorbereitete: wie das auf griechischem Geistesboden möglich geworden ist. Es kann sich nicht um etwas bloß Faktisches handeln, um ein Mitlaufen von Ekstase und Magie und dergleichen in der Überschwemmung durch den Orient, sondern auch die schließliche Verengung erscheint als eine einmalige Notwendigkeit der Sammlung, und in der antiken Kultur selber, in ihrem Realitätsgefühl vor allem, müssen die Bedingungen dafür liegen, daß nicht alle Tore zur Wirklichkeit und Individualität des Lebens sich öffneten.

Die Autobiographie ist an ihrem noch immer bescheidenen Teil in

diese Bewegungen verflochten: die Probleme, die von ihnen aufgegeben werden, greifen unmittelbar in unsere Geschichte hinein an dem Schwerpunkt, der im Persönlichkeitsbewußtsein liegt. Aus der früheren Entwicklung ging die Einsicht hervor, daß die Selbstbiographie von Anfang an in keinem unmittelbaren Verhältnis zu der doch für sie grundlegenden Entfaltung der Individualität stand. Diese Fremdheit allmählich zu überwinden, muß die Arbeit der hellinistischen Zeit gewesen sein, wenn anders es geschichtlich begreifbar sein soll, daß die Autobiographie noch in der alten Welt sich zu einem Gipfel der Weltliteratur steigern konnte. Die autobiographische Gattung hat im Hellenismus zuerst ihre zusammengesetzte Gestalt gezeigt, und in diesem vielköpfigen Wesen erhielt die Persönlichkeitsbildung endlich das Übergewicht. Dadurch hängt die Autobiographie nunmehr enger mit dem Prozeß ihrer Zeit zusammen, mit deren Größe und mit ihren Schranken.

Das Freiwerden mannigfachen individuellen Daseins gehört zu den markantesten Zügen dieser Epoche.[1]) Ein Blick auf die geschichtlichen Ereignisse, die den Hellenismus von der attischen Kultur abgrenzen, zeigt den Umfang, in welchem die Bedingungen für das Sichbewußtwerden der Persönlichkeit hier gegeben waren. Die Auflösung des umgrenzten, aber als ein Ganzes in sich befriedigten bürgerlichen Daseins in den Stadtrepubliken, die Organisation des Beamtenstaats, der die politischen Aufgaben aus dem Zentrum des sittlichen Tuns des Bürgers fortnimmt, um sie in die Hand eines Einzelnen oder einiger Weniger zusammzubringen; die so entstehende Existenz des Privatmenschen und ihr gegenüber die Herrscher, die Machtmenschen, das persönliche Getriebe an den Höfen. Dazu das unermeßlich folgenreiche Ereignis, daß die Griechen sich seit dem makedonischen Weltreich mit den Orientalen mischten: die Ausbreitung des hellenischen Geistes über Orient und Occident zu einer Weltkultur, zunächst noch zusammengehalten von der Kraft griechischer Philosophie und Wissenschaft, diese Erweiterung des Horizonts über die verschiedenen Lebenshaltungen von Menschen und Völkern, dieses Zusammenkommen der mannigfachsten Inhalte aus den nationalen Vergangenheiten wie aus der ungemein verbreiterten Gegenwart im Bewußtsein des einzelnen. Und in diesem Fluktuieren die positive Kraft, sich in dieser Welt einzurichten, die Verselbständigung der Erfahrungswissenschaften, die der Vernunft eine im Diesseits verankerte Stellung sichern, die Verbindung der Philosophie mit dieser positiven Arbeit — diese und andere zusammengehörige Mo-

[1]) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 92 ff. P. Wendland. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907. [Handb. z. N. T., hrsg. v. Lietzmann I, 2] S. 19 ff.; dort auch die Literatur.

mente der einheitlichen Veränderung haben alle einen inneren Bezug zur Emanzipation der Persönlichkeit und haben, so oft sie später ähnlich gegeben waren, in neuem Ansatz im römischen Imperium, mit anderen Kräften in den Nationalstaaten der neueren Völker, eine bestimmte Art von Individuation zur Folge gehabt.

Auf dieser Stufe muß der Einzelmensch, wenn er denn ein voller Mensch werden will, sich die Ganzheit erst aus Sonderungen heraus erwerben: er besitzt sie nicht mehr in der Ungeschiedenheit aller Gemütskräfte und auch die Einheit des sittlichen Daseins, das in der Polis steht, trägt nicht mehr; wie die politische und die persönliche Sicherheit des Individuums mit der nationalen Gemeinschaft zusammen erschüttert ist, erhebt sich die Burgfeste der Person als sein wahrer Halt. So kann die Persönlichkeitsbildung nunmehr rein vom Innern des Subjekts ausgehen, und mit dieser Verinnerlichung fällt eine Universalisierung der Lebensgrundlagen zusammen: das Individuum schafft sich ein freies Verhältnis zur Welt durch persönlich erworbene Überzeugungen, kraft deren der Mensch mehr wird als ein abgesondertes Einzel-Ich, weil er in einer begründeten Stellung zum Leben die Geschlossenheit gewinnt, die wieder ins Ganze zu wirken vermag.

Der Hellenismus hat hier die Bahn gebrochen. Er besaß aus der attischen Kultur die starke Rüstung des Menschentums, das gegen jede Unterdrückung der Person nach Art der orientalischen Despotien gefeit war. In ihm ist durch die große geschichtliche Wendung überhaupt erst dem Individuum eine freie Eigensphäre im Staat geschaffen worden. Sie zu erfüllen, bot sich die Begriffswelt der philosophischen Systeme, die nunmehr wesentlich die Funktion erfüllten, den aus der Masse sich heraushebenden Einzelmenschen den Halt für ihr Leben, die innerlich freimachende Begründung des Handelns auf eine Weltansicht zu geben. Diese Begriffswelt ist nicht mehr der Ausdruck einer nationalen Kultur, sondern stammt aus den im Denken selber gelegenen Möglichkeiten, Leben und Sittlichkeit rational zu leiten. Ihnen entsprechend differenziert sich jetzt die Auffassung des Individuellen in verschiedene Formen bewußter Lebenshaltung — eine der großen Schöpfungen des griechischen Geistes sind diese unterschiedenen Typen des Platonikers, Stoikers, Kynikers, Epikureers, Skeptikers und peripatetischen Forschers. Der Begriff der Philosophenschulen hat hier einen weiteren Sinn: gegenüber der ursprünglichen Bedeutung, den Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit in der Philosophie herzustellen, überwog die Lebenswirkung, Gesinnungsgemeinschaften für die isolierten Individuen zu sein.

Die Macht einer beherrschenden, befreienden Persönlichkeit wurde in diesen Gemeinschaften ähnlich wie in den äußerlich gewordenen politischen Existenzbedingungen erfahren, und parallel mit dem Kultus der Fürsten entwickelte sich in der Nachfolge und religiösen Verehrung der Meister und Stifter ein neues, einem historischen Zeitalter zugehöriges Bewußtsein von geistiger Verbindung und Bedingtheit, die auf die freie Berührung der Persönlichkeiten gestellt ist. An Sokrates hatte solche Art von Verehrung zu seiner Zeit nicht angeknüpft; von den unmittelbaren Schülern Platos und vor allem Epikurs[1]) ging in der veränderten geistigen Lage diese Steigerung des persönlichen Gefühls für die überlegene Macht eines Menschen aus, der ein Lebensideal repräsentiert. Das stoische Ideal des gottgleichen Weisen ist gleichsam die logische, in die reine Idee zurückgenommene Vollendung dieser Empfindungsweise, die tiefer in der hellenistischen Persönlichkeits-Auffassung gegründet ist. Das Ideal des Weisen als der Ausdruck dafür, daß die Philosophie sich in der Bildung der Persönlichkeit vollendete, war der Stoa mit der Schule Epikurs und den Skeptikern gemein. Aber in der Stoa allein war die formende Kraft des Willens, die Tapferkeit, die den Ernst des Lebens würdigt und den schweren Kampf aufnimmt, sich nicht in die Stille flüchtet, das Heldentum, das, über das gewöhnliche Menschentum erhaben, sich doch mit dem großen Ganzen verbunden weiß: tiefer gefaßt erhob sich in ihrem Ideal „die autonome, in sich geschlossene Person über den Horizont des philosophischen Bewußtseins".[2])

Ein weiteres Moment der Individualisierung lag in dem Anblick der Unterschiede der Völker, deren Fremdheiten von den alles perzipierenden Griechen scharf erfaßt wurden — diese Zeit zuerst lebte in der Freiheit der Möglichkeiten, und der Staat ließ für die freie Bewegung Raum bis vom dritten nachchristlichen Jahrhundert an Despotie und Kirche die zusammengewachsene Kultur autoritativ festlegten.

Inmitten dieser Mannigfaltigkeit der Lebensführung gelangte in der stoischen Philosophie, die das Bewußtsein der Zeit auch in ihren Wandlungen am vollkommensten darstellt, die Freiheit selbst als die Form persönlichen Lebens zu immer klarerer Erkenntnis und Abgrenzung

[1]) Vgl. Usener, Epicurea p. 405. Susemihl, Gesch. der griech. Liter. I S. 92 Anm. 412. v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen II S. 415. Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wiss. V. S. 338 ff. Dazu Seneca, ep. ad Lucil. 64, 9 u. a. Epictet. diss. I 4 u. a. Vgl. unten Kapitel III, 3 u. 4.

[2]) Vgl. W. Dilthey, Ideen zu e. beschreib. Psychol. S.-B. der Berl. Akad. der Wiss. 1894. S. 1390. Ges. Schriften Bd. V.

gegen Natur und Außenwelt; die Begriffe des Gewissens, des Selbstbewußtseins, der moralischen Persönlichkeit, der Selbsterziehung zur Autonomie des sittlichen Willens wurden nun für immer gewonnen, und so wurde die von Sokrates begründete Selbstbetrachtung zu einer Macht, die der Selbstbiographie den Zugang zu den inneren Regionen der Kulturbewegung erschließen mußte.

Die bildende Kunst hat der anwachsenden Wertschätzung des Individuellen vollauf Rechnung getragen und die seit dem vierten Jahrhundert breiter einsetzende Entwicklung des realistischen Porträts zur Vorherrschaft in der originalen Kunst der Menschendarstellung gebracht. Von der hellenistischen Literatur wissen wir zu wenig, um die Bedeutung des realistischen Sehens und der individualisierenden Charakteristik in ihr im großen abschätzen zu können. Nur Schritt für Schritt kann der stückweis sichtbare Zusammenhang der Autobiographie mit der allgemeinen Literatur aufgehellt werden, und nicht von einem bestimmten Punkt aus, sondern in mannigfachen Formen hat sich die Berührung und Wechselwirkung vollzogen. In diesen Vorgängen muß der nun zum erstenmal sich durchsetzende Verlauf festgestellt werden, in welchem das reflektierte Selbstbewußtsein mit verschiedenen Inhalten, Methoden, Begriffen den Boden für die Vertiefung der autobiographischen Gattung bereitet hat, und es erhebt sich das allgemeinste Problem: wie weit die Selbstbiographie sich der Funktion genähert hat, die ihr für die Aussprache der Lebenserfahrung in den geschichtlichen Lagen zufällt, in welchen das Individuum, das von sich aus seine Existenz zu bestimmen hat, in der Selbstbetrachtung ein wesentliches Mittel zu solcher Gestaltung findet.

Hier stellt sich nun das harte Mißverhältnis entgegen, das zwischen der Bedeutung der Vorgänge und dem Bestande unserer Überlieferung obwaltet. Nur auf dem einen Gebiet des politischen Lebens ist, wenn auch trümmerhaft, eine fortlaufende Reihe von Autobiographien oder Zeugnissen über solche erhalten, so daß sich dieser Zweig von Alexander ab bis weit hinein in die römische Kaiserzeit stetig verfolgen läßt. Sonst haben wir durch drei Jahrhunderte nach der Selbstbiographie des Isokrates überhaupt keine Kunde von einem autobiographischen Werk. Erst seit der Zeit Ciceros beginnen die Quellen allmählich mit zunehmender Stärke zu fließen. Es kann doch kein Zweifel sein, daß es sich nur um ein spätes Sichtbarwerden handelt und daß diese autobiographische Produktion sich zum guten Teil in die früheren Jahrhunderte zurückerstreckt, sei es durch direkte Vorbilder, sei es durch die Entwicklung der Formen, die sie voraussetzt.

Geht man von dieser Anschauung aus, so trifft man auf eine allgemeine Erscheinung, die dem Charakter der hellenistischen Individuation entspricht. So sporadisch die Spuren auftauchen, sie geben doch Kunde von einer Differenzierung der Selbstbiographie in eine verhältnismäßige Fülle von ausgestalteten oder noch embryonalen Arten, die durch die verschiedenen Lebenskreise und Erfahrungsweisen bstimmt sind. Die Selbstdarstellung des politischen Menschen, die, in sich selbst vielartig, Tatenberichte, sachliche Denkwürdigkeiten, höfische Memoiren, romanhaft historische Erzählung umfaßt. Sodann, und sicher noch in die frühere hellenistische Zeit reichend, die Schriftsteller- und Dichter-Autobiographie, gleichfalls wieder differenziert in formbestimmte Biographie, Spiel mit dieser Form, Bildungs-Analyse, Schriftengeschichte. Endlich der für die Neugestaltung wesentlichste Vorgang, die Entstehung von literarischen Formen aus der Selbstbesinnung; sie hat eine realistische Lebensschilderung neben sich, die in Lebenserfahrung oder Romanphantasie einen inneren Zusammenhang mit der Selbstbiographie besitzt und in Augustins Bekenntnisse mit einging, wenn es nicht vordem direkt Autobiographien in realistischer Romanform gegeben hat.

Mit dem Übergang aus der philosophischen Selbstbesinnung in die religiöse Erfahrung vermannigfachen sich auch hier die Ansätze zu Formen der Selbstanschauung, und Typen der Seelengeschichte treten verschiedentlich hervor. So kann ein Querschnitt aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert, ohne alle Entwicklungsreihen zu berühren, doch eine Anschauung von der Differenzierung geben. Da erscheinen zu gleicher Zeit nebeneinander Kaiser Hadrians Vita, Galens Schriften über die eigenen Bücher, Mark Aurels Selbstbetrachtungen, der Sittenroman des Apulejus mit dem autobiographischen Schluß von der Mysterienweihe des Autors, Lukians humoristische Selbstdarstellungen, die heiligen Reden des Aelius Aristides, die seinen täglichen Verkehr mit Gott Äskulap während seiner Krankheit zum Gegenstand haben, die Visionen der Märtyrerin Perpetua, hellenisierte Bekehrungsgeschichten, wie die des Apologeten Justin oder Cyprians, des Bischofs von Karthago. Und auch ein spezieller Zug, der zur Autobiographie im modernen Verstande gehört, macht sich jetzt, in Übereinstimmung mit einer Grundrichtung der hellenistischen Literatur, mehrfach bemerkbar: die Aufnahme der täglichen Wirklichkeit mit ihren Kleinheiten. In höfischen Memoiren und Kaiser-Autobiographien so gut wie in der Selbstdarstellung von Rhetoren tritt das hervor, und ganz intim ist ein Meisterwerk des literarischen Porträts, die Charakteristik, die

Kaiser Mark Aurel in seinem Buch „An mich selbst" von seinem Adoptivvater Antoninus Pius entwirft.

Diesem Tatbestand, der gewiß viel reicher war, als er uns zerstückt und verschüttet gegeben ist,[1]) mußte in der Zeit selber eine allgemeine Vorstellung von der Bedeutung der Selbstbiographie entsprechen. Wir werden sehen, wie Cicero und Tacitus die Autobiographien von Römern der Republik nach ihrem ethischen Wert zur Geltung brachten. Auch der Gebrauch des Wortes Hypomnema dürfte einen Rückschluß gestatten. Hypomnema, an sich nichts weiter besagend, als daß etwas „lediglich zur Hilfe des Gedächtnisses aufgezeichnet" ist, also ein inhaltlich nicht bestimmter Begriff, der nur die Abwesenheit kunstmäßiger Bearbeitung ausdrückt,[2]) diente — ebenso wie der entprechende lateinische Ausdruck Commentarii — zur Bezeichnung des ganzen mannigfaltigen Schrifttums, bei dem es den Verfassern nur auf den Inhalt und nicht auf rhetorischen Stil ankam;[3]) es ist der vorherrschende Name für autobiographische Produkte, neben b i o s, dem griechischen Wort für „Leben" oder „Lebensführung" und den anderen Benennungen, die nur die äußere rhetorische Form kennzeichnen, ohne daß das Autobiographische dadurch mitgesetzt wäre. Es scheint nun, daß dieses Wort durch seine Verwendung für alles Memoirenhafte eine Nuancierung erhalten hat, so daß das „Gedächtnis" mehr auf die Person als auf den Inhalt bezogen wurde und man vom Porträt als „Hypomnema des Körpers", vom Schriftwerk als „Hypomnema des

---

[1]) Ganze Werke haben wir nur neun, und sie sind nur zum Teil Autobiographien im strengsten Sinne; zumeist bieten sich nur geringe Fragmente oder bloße Nachrichten, daß etwas vorhanden war, wobei es zuweilen unsicher bleibt, ob es sich um eine Selbstbiographie handelt oder nicht. — Die erhaltenen Selbstbiographien sind, in zeitlicher Folge: die von Cicero im Brutus (46 v. Ch.); Nikolaus von Damaskus, der zur Zeit des Augustus und Herodes des Großen lebte, über das eigene Leben (περὶ τοῦ ἰδίου βίου); Ovid, Tristia, IV, 10 (10 n. Chr.) die Res gestae Divi Augusti (vor 14 n. Chr.); Josephus' Bios (um 90 n. Chr.); Lukians Traum (um 165 n. Chr.); die Selbstbetrachtungen des Kaisers Mark Aurel (vor 180 n. Chr.); die „heiligen Reden" Aelius Aristides' (um 190 n. Chr.); Gregor Thaumaturgos in s. Dankrede an Origenes (239 n. Chr.).

Über die sonstige Überlieferung und die zur Erleuchtung der Entwicklung zu benutzenden erhaltenen Selbstdarstellungen siehe die einzelnen Kapitel.

Unsicher, ob Autobiographie vorliegt: P. Valerius Cato (um 70 v. Chr.), von dessen 'Indignatio' betiteltem Buch (Sueton. de gram. II) wir nichts wissen, nicht einmal ob Prosa oder Versform. Ferner Thrasyllus, der Hofphilosoph des Tiberius; über ihn siehe unten Kapitel III, 3.

[2]) S. oben, Einl. S. 7.

[3]) Vgl. v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. a. O. S. 194 f.

Geistes" eines Menschen sprechen konnte.[1]) Der eigentliche Zeuge aber ist Plutarch. Er hat die vorhandene Memoirenliteratur nicht auf den Stoff, sondern auf das Persönliche hin gelesen und benutzt; seine Biographien verdanken ihren intimen Reiz zum guten Teil diesem Verfahren, das erst die neuere Geschichtsschreibung wieder gelernt hat.

Bei einer solchen Stellung der Autobiographie ist es um so bedeutsamer, daß sie als Ganzes, als eine eigentümliche, wenn auch variable Gattung nicht aufgefaßt worden ist: es fehlt dieser Zeit noch die uns so selbstverständliche Unterscheidung, die einen besonderen Wert darin erkennt, daß das Leben eines Menschen von ihm selbst geschrieben ist. Noch im dritten nachchristlichen Jahrhundert wird eine von Tagebüchern mit nervösen Zuständen ausgehende Selbstdarstellung rein als rhetorisches Kunstwerk beurteilt.[2]) Und wo wir einmal, wie bei Cicero, auf theoretische Betrachtungen über eine Art der Autobiographie stoßen, ist es positiv zu sehen, daß das Autobiographische als nichts Wertvolles, vielmehr als ein möglichst zu vermeidendes Übel gilt; die literarische Form, in der ein historisches Individuum für sich zu behandeln war, wird dadurch, daß dieses selbst der Autor ist, verschlechtert und verliert an Eindruck und Überzeugungskraft. Es herrscht die alte, von Isokrates her bekannte Verherrlichungstendenz. Cicero sprach im Sinne der römischen Aristokratie, wenn er in aller Öffentlichkeit erklärte: „Man sollte nicht verleugnen, was sich doch nicht verhehlen läßt: wir werden alle vom Ehrgeiz getrieben und die Besten bewegt das Ruhmesverlangen am stärksten."[3]) Diesem Verlangen konnte durch einen Dritten ebenso gut und besser entsprochen werden als durch die beteiligte Person selbst. So führt Cicero in jener Betrachtung[4]) über autobiographische Schriften nur die „Mängel dieses Genre" auf: „wer über sich selbst schreibt, muß, wenn etwas zu rühmen ist, größere Zurückhaltung üben und muß Tadelnswertes übergehen; dazu kommt noch, daß das Zutrauen und das Gewicht geringer ist und viele es überhaupt tadeln, den eigenen Ruhm zu verkünden", statt das einem andern zu überlassen.

[1]) Cicero bezeichnet als Hypomnema eins seiner Memoirenwerke, bei dem es ihm gerade darauf ankam, seine rhetorische Kunst zu zeigen, vgl. unten Kapitel I, wo auch andere Beispiele. Bei Aelius Aristides or. sacr. V, 63 (ed. Keil II 466) heißt es: τοὺς μὲν νεὼς τοῖς θεοῖς προσήκει καθιεροῦν, τοὺς δὲ ἄνδρας τοὺς ἐλλογίμους τῇ τῶν βιβλίων ἀναθέσει τιμᾶν, ... ὡς δὴ τοὺς μὲν ἀνδριάντας καὶ τὰ ἀγαλματα τῶν σωμάτων ὄντα ὑπομνήματα, τὰ δὲ βιβλία τῶν λόγων.

[2]) Philostratus in seinen vitae der Sophisten, Buch II, 9 über Aelius Aristides' Heilige Reden; cf. unten Kapitel III, 4.

[3]) Cicero in seiner Rede Pro Archia Poeta, XI, 26: Neque enim est hoc dissimulandum, quod obscurari non potest, sed prae nobis ferendum: trahimur omnes studio laudis et optimus quisque maxime gloria ducitur.

[4]) Cicero ad fam. V, 12, 8.

In Wirklichkeit hatte die Autobiographie keine so unausgeprägte Physiognomie; das ihr wesentliche Eigenlob ließ sich nicht von irgendwelcher Scheu binden, mochten auch derartige Forderungen in der Theorie bestehen. Und nach einer Äußerung des jüngeren Plinius, ca. 100 n. Chr.,[1]) bedeutet es vielmehr ein höchstes Glück, wenn beides zusammenkommt, Ruhmestaten und ihre Darstellung durch den Helden selbst. Es bleibt doch eine gerade in dem politischen Schriftenkreise zu beobachtende Tatsache, daß in dieser Gesellschaft, in der man für die Verewigung des persönlichen Angedenkens über die verschiedenen Mittel der bildenden und literarischen Künste, von der Porträtstatue bis zum Medaillon, von der epischen Dichtung oder rhetorischen Historie bis zum Epigramm in Stein[2]) gebot und ein Vertreter der aristokratischen Tradition wie Cicero die Befriedigung des Ruhmesverlangens in all solchen Formen als das Ziel des Strebens aller und der Besten zumal hinstellen konnte, statt der Autobiographie lieber der Umweg über einen Historiker oder Dichter gewählt wurde und selbstverfaßte Lebensgeschichten im allgemeinen als unliterarisch und auch einmal unter dem Namen eines Dritten ausgegeben wurden.

Daß etwas wirklich erlebt ist, gab nicht wie für unser Empfinden Zutrauen und zureichenden Grund für die Darstellung. Es lag das nicht lediglich an der Selbstverständlichkeit praktischer Zwecke für die Autobiographie, sondern an einer geringeren Geltung der wirklichen Tatsachen des Lebenslaufs im literarischen Auffassen, die sich in der Stellung zu den historischen Personen allgemeiner wiederfindet. Es

[1]) Vgl. unten S. 216.

[2]) Ein relativ frühes Beispiel dafür, daß die monumentale Selbstverherrlichung in der hellenistischen Welt nicht bloß bei den Gott-gleichen Königen, sondern auch bei den gewöhnlichen Sterblichen verbreitet war, ist in Thera, der südlichsten Insel der Sporaden gefunden worden. Dort hat ein gewisser Artemidoros, der aus Ägypten gekommen war und sich um die Stadt so große Verdienste erworben hatte, daß er mit dem Bürgerrecht belohnt wurde, ein merkwürdiges Heiligtum errichtet, in dem er Priester war (um 250 v. Chr.): aus einer Felsenwand herausgehauen, eine Anzahl von Altären mit Weih-Inschriften und Reliefs, unter ihnen das mit dem Ölzweig bekränzte Porträtrelief A.'s. In den Inschriften erwähnt A. mehrfach seine bürgerlichen Verdienste und Titel, auf den Altar der Tyche setzte er eine Inschrift, die versichert, daß das Denkmal seinen Namen verkünden wird, „solange Himmel und Erde bestehen." Der Gelehrte, der diese Inschriften bearbeitet hat, konnte aus ihnen die Lebensgeschichte Artemidors rekonstruieren. cf. Corp. Insr. Gr. Vol. XII fasc. III Suppl. p. 294 ff. (1904). — Der autobiographische Gehalt der Grabepigramme: Meleager z. B. in einer Reihe von Epigrammen (cf. Mahaffy, Greek world under the Roman sway p. 377), oder ein Schauspieler Vitalis in einer 26 zeiligen Grabschrift (Meyer, Anthol. 2 S. 49 N. 1173) erfordert eine Spezialuntersuchung. Eine solche Spezialuntersuchung liegt jetzt für die latein. Inschriften vor, s. unten Kap. I, II.

zerfloß die Scheidelinie zwischen dem Erlebten und dem Erfundenen, das sich in den Grenzen des Möglichen hält. Aristoteles hatte beides klar geschieden. Er definierte in seiner Poetik: „Der Dichter und der Historiker unterscheiden sich nicht dadurch, daß der eine in Versen, der andere in Prosa redet, sondern der eine — das ist die Differenz — stellt dar, was geschehen ist, der andere, was hätte geschehen können." Aber bei dieser Unterscheidung leitete ihn jene Stellung zur historischen Wirklichkeit, die das griechische Denken nicht zur vollen Würdigung der Individualität gelangen ließ. An jener Stelle seiner Poetik fährt er fort: „Daher ist die Dichtung philosophischer und bedeutungsvoller als die Historie. Denn die Dichtung spricht ein Allgemeines, die Historie ein Besonderes aus." Hier ist deutlich, daß er das tatsächliche Geschehen, um das es sich beim Historiker handelt, als etwas rein Partikulares ansah, wie es durch Zeit und Ort und Eigennamen bestimmt ist, im Gegensatz zu dem, wie er sich ausdrückt, „Wesenhaften, natürlicherweise Möglichen oder Notwendigen", das in den Gestalten der Dichtung zur Darstellung gelangt.[1]) Indem er so von dem Gegensatz des Besonderen zum Allgemeinen ausging, trennte er grundsätzlich, was für unser Wirklichkeitsbewußtsein von Grund aus zusammengehört und als zusammengehörig sowohl dem Dichter wie dem Historiker vor Augen steht, wenn auch beiden auf verschiedene Weise; denn, mit Goethe zu reden, „sie konkurrieren nicht miteinander, so wenig als der Wettläufer und der Faustkämpfer. Jedem gebührt seine eigene Krone".[2]) Man kennt Goethes Wort von dem Dichter, der „im Besonderen das Allgemeine schaut".[3]) Für das moderne historische Denken ist das entsprechende Grundverhältnis von Dilthey, dem Philosophen der deutschen historischen Schule formuliert worden, der auf den Spuren Goethe'scher Wissenschaft voranging. Er erklärt in einer Betrachtung über die Begriffsbildung in den Geisteswissenschaften: „Man verkennt vollständig das Interesse, das der denkende Mensch der geschichtlichen Welt entgegenbringt, wenn man die Begriffsbildung in ihrem Bereich nur als ein Hilfsmittel ansieht, das Singulare, wie es ist, abzubilden und darzustellen: über alle Abbildung und Stilisierung des Tatsäch-

[1]) Aristoteles, Poetik § 9, 145 1 b.

[2]) Goethe, Sprüche in Prosa, Maximen und Reflexionen, Abteilung 4.

[3]) Ebenda. „Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht, oder im Besonderen das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere aber ist eigentlich die Natur der Poesie: sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät."

lichen und Singularen hinaus will das Denken zur Erkenntnis des Wesenhaften und Notwendigen gelangen."[1]) Durch dieses Grundverhältnis gewinnt die Historie die philosophische Würde, die ihr Aristoteles absprach. Dasselbe gilt für die Autobiographie. Aus dem modernen historischen Bewußtsein gingen die Geisteswissenschaften neu hervor mit der ihnen eigentümlichen wissenschaftlichen Methode, in der, wiederum mit Dilthey zu reden, „die beständige Wechselwirkung des Erlebnisses und des Begriffs" enthalten ist.[2]) Daher konnte jetzt der Autobiographie eine grundlegende Bedeutung für das „Verstehen des Lebens" zuerkannt werden, das das Ziel der Geisteswissenschaften ist.[3]) Nach der antiken Ansicht dagegen, die durch Aristoteles repräsentiert ist, haben umgekehrt die Gebilde der dichterischen Phantasie und der philosophischen Spekulation einen erkenntnismäßigen Vorzug vor der Wirklichkeit des vom Menschen gelebten Lebens; die uns so ins Blut übergegangene Wertschätzung der lauteren geschichtlichen Wahrheit ist im Altertum nicht zum Durchbruch gekommen,[4]) entsprechend der damaligen Lage der wissenschaftlichen Kultur, die das volle historische Wirklichkeitsbewußtsein nicht besaß, das mit der Vertiefung in die innere Erfahrung zusammen anwächst. So war das Ichsagen noch nicht an sich schon inhaltvoll, und das Grundverhältnis wirkte fort, daß die Autobiographie in die allgemeine Literatur aufging und das eigene Leben als ein Stoff galt wie andere Stoffe: erst von der philosophischen Selbstbesinnung aus sollte das eben in dieser Epoche anders werden.

Blieb dieser Stoff ohne rhetorische Bearbeitung, so war das Werk unliterarisch, ein ‚Hypomnema'. Unter den literarischen Formen, die, von einem Selbstbiographen benutzt, dadurch ihren festen Charakter nicht veränderten, ist die wesentlichste die Biographie, die, im wissenschaftlichen Geiste wurzelnd, nunmehr zu einer bestimmten Gattung ausgebildet worden ist. Ihr gegenüber steht jene Art der hellenistischen Geschichtschreibung, die „mit der hohen Poesie, Epos und Drama, wetteifern" will[5]) und für eine solche auf gefühlsmäßige Wirkung angelegte

[1]) W. Dilthey, Das Wesen der Philosophie (1907) S. 3. Gesammelte Schriften Bd. V. S. 341.

[2]) Dilthey, ebenda.

[3]) Siehe Einleitung, oben S. 10.

[4]) Vgl. H. Peter, Die geschichtl. Literat. der Kaiserzeit II 180 ff. v. Wilamowitz a. a. O. S. 118. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen. 1906. — Dazu v. Wilamowitz-Moellendorff in seiner Besprechung des vorliegenden Buches: Die Autobiographie im Altertum, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft usw. I, 1907 S. 1905 ff.

[5]) v. Wilamowitz a. a. O. S. 104 f. Vgl. E. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman.

Darstellung auch das Leben einer historischen Persönlichkeit oder einen dramatischen Ausschnitt daraus zum selbständigen Vorwurf nehmen konnte, ohne dabei an die geschichtliche Wirklichkeit fest gebunden zu sein.[1]) Eine Berührung der Autobiographie mit dieser romanhaften Historie ist mit Sicherheit nur einmal, bei Cicero, feststellbar.[2]) Aber wie leuchtet in diese Zeit die Tatsache hinein, daß es angängig war, aus einem gegebenen Einzelleben so die Leidenschaften herauszuholen und diesen Stil für die historische Darstellung der eigenen Person zu benutzen!

Die Behandlung des Menschlichen, die von hier aus sich in der Prosaliteratur ausbreitete, die verstandesmäßig-rhetorische Kunst der Affektaufregung, die Beweglichkeit des alles wahrscheinlich machenden Geistes, die Technik der direkten Gefühlsschilderung in Icherzählungen mit Selbstgesprächen hat sich durch verschiedene Zwischenglieder, vor allem durch den sogenannten hellenistischen Liebesroman, aber auch durch die in Ovid konzentrierte Rhetorik in der europäischen Literatur erhalten und ist verschiedentlich in die Autobiographie hineingekommen. Der wesentliche Zusammenhang wird am sichtbarsten in der neueren Zeit, im 17. Jahrhundert, wo auch wieder Tragödie, Historie und Roman kraft einer vom Verstande gewollten Herrschaft von Leidenschaft und Phantasie als ein komplexes Ganzes zusammengingen und die Autobiographie sich in Verbindung mit dem psychologischen Roman daraus ablöste.

Die Zeit, in der Augustins „Bekenntnisse" entstanden, muß man sich von solchen rhetorischen Seelengemälden überschwemmt denken. Auf diesem Boden wuchs im späteren Altertum eine zweideutige Lebendigkeit der Phantasie, die ein buntförmiges literarisches Milieu für die Selbstdarstellung hergestellt hat. Im Gegensatz dazu steht die Verbindung zwischen Autobiographie und echter Dichtung, wie sie im vierten Jahrhundert, zumal bei Augustin, aber vielleicht noch reiner bei Gregor von Nazianz vollzogen ist: sie kam aus tieferem, religiösem und metaphysischem Erleben. —

Die Haupterscheinungen der Selbstbiographie haben jetzt einen unmittelbaren Bezug zu Mittelpunkten des in der Philosophie sich seiner selbst bewußt werdenden geistigen Lebens. Von Aristoteles ging die Menschen-Auffassung aus, das Begreifen der Einzelwirklichkeiten, das

[1]) Vgl. Reitzenstein a. a. O. I § 3 S. 83 ff. über die ἀληθὴς ἱστορία περὶ πρόσωπον (nicht unterschieden von der ὡς ἀληθὴς ἱ. π. πρ.)

[2]) Vgl. unten Kap. I, 3. Es dürfen aber auch andere „Hypomnemata", vor allem die Sullas, in diesen Kreis fallen.

in der Schriftsteller-Autobiographie eine charakterisierende und entwicklungsmäßige Behandlung zuwege brachte. Und die Selbstdarstellung des politischen Menschen ist auf ihrem Höhepunkt in der römischen Aristokratie von der stoischen Persönlichkeitslehre getragen; sie ist ohne Zweifel mitbedingt durch Posidonius, den letzten universalen Denker unter den Stoikern, dessen enzyklopädisches Genie nach der Lage der Zeiten gerade auch auf die philosophische Geschichtschreibung gerichtet war und in dem Herausarbeiten und Begreifen der Eigenart eines Volkes, des ethisch Bedeutsamen und menschlich Packenden Epoche machte;[1]) sein Einfluß erstreckt sich durch Sallusts Seelenkunst bis zu Augustin hin. Aber vor allem: die Selbstdarstellung erscheint jetzt nicht ausschließlich als Nebenprodukt der Kultur, die sich in ihr hie und da spiegelt, sondern sie arbeitet mit am Fortgang des geistigen Lebens, es geschieht in ihr etwas Wesentliches: aus der Selbstbetrachtung werden neue Formen entwickelt, den individuellen Zusammenhang des Seelenlebens darzustellen. Auch das wurzelt in der Stoa, und der von der Stoa erarbeitete Prozeß, in welchem sich die praktische Vernunft durch die Erkenntnis der Notwendigkeiten unserer Existenz zur Freiheit und Herrschaft über die ruhelosen Affekte erhebt, gibt der Selbstdarstellung die große Grundlage; aber was in der Selbstbetrachtung neu geworden ist, reicht weiter und führte in Mark Aurel zur Durchbrechung der Schranke, die in der sokratisch-stoischen Persönlichkeits-Auffassung gelegen war.

Denn so modern die hellenistische Zeit wegen ihres „Individualismus" erscheint, den man gern mit dem der Renaissance vergleicht: gerade in derAuffassung der Individualität zeigen sich ihre Grenzen. Was fand das Individuum in sich, nachdem es, losgelöst von den nationalen Ordnungen, auf sich selbst zurückgeworfen war? Wir sahen schon, daß die persönliche Lebenserfahrung sich ihrer aufbauenden Kraft nicht vollbewußt war; daher konnten die Wahrscheinlichkeiten des Denkens und der Phantasie das Übergewicht gewinnen über die Wirklichkeit des vom Menschen gelebten Lebens. Hierzu stimmte die Art der Differenzierung in den Persönlichkeitslehren: daß die Freiheit und Glückseligkeit individuellen Daseins sich nicht aus der Tatsächlichkeit der Lebensgeschichte und der menschlichen Beziehungen von innen heraus gestaltete, um sich in einer philosophischen Überzeugung abzuschließen, sondern sich in der Aneignung eines der dogmatischen Bekenntnisse voll-

[1]) Vgl. Busolt, Jahrb. f. Philol. 1890 S. 324 f. C. Wachsmuth, Einl. in die alte Geschichte 1895 S. 649 ff. — Über Posidonius ist inzwischen das hervorragende Buch von K. Reinhardt erschienen.

zog, die in Begriffszusammenhängen schulmäßig festgelegt waren. Schon hiermit ist gegeben, daß die vorhandene Mannigfaltigkeit der Einzelexistenzen nicht als eine Fülle von Eigenwerten erfaßt wurde, die dem menschlichen Leben seine Bedeutung im Weltganzen geben — die Vielartigkeit im Einzelmenschen und die Unterschiede zwischen den Individuen wurden zu einem Argument der Skepsis. Der Dogmatismus vermochte sich dessen nur zu erwehren, indem er das Partikulare als unwesentlich gegenüber dem gemeinsamen Zuge der in sich einen Vernunft behauptete, aus der die moralische Kraft abzuleiten war.

Den nachhaltigsten Angriff gegen die Begriffszusammenhänge hatte Antisthenes gemacht, der andere große Schüler des Sokrates. Sein Einfluß auf die europäische Gedankenwelt kann mit dem Platos verglichen werden; denn von Antisthenes ging der extreme Individualismus der Cyniker aus, aus dem dann die stoische Lehre von der Persönlichkeit und Freiheit des Menschen hervorging. Der Platonismus war in einem gewissen Sinne die Antwort auf die politische Situation und das war auch, freilich auf andere Art, Antisthenes' Leugnung des allgemeingültigen Wissens. Als Vorläufer des Diogenes wandte er sich ab von den nationalen und sozialen Bindungen, — ja von der Bildung und Kultur. Weisheit war für ihn nur praktisches Wissen, gepaart mit Willenskraft. Dies zeugt gewiß von einem tiefen Erlebnis. Aber wo fand er für das souveräne Ich, das mit seinem starken Willen allein war, positiven festen Grund für die Erfüllung des natürlichen Lebens? Eben dieser war erst zu entdecken, und nach einem langen von der Skepsis befehligten Ringen tat er sich in der Selbstgewißheit des inneren Lebens auf. Der naturalistische Pantheismus der Stoa fand die für das sittliche Leben gesuchten Naturbegriffe im Anschluß an den Stand der Naturwissenschaft vom Leben, so daß die psychische Aktivität in die Spannkraft der Materie zurückverlegt war. Die Einzelperson war hier als Glied des Organismus der Welt aus der Isolierung befreit, hatte feste Träger der Existenz in den erkennbaren Notwendigkeiten dieses göttlichen Ganzen, sah den Willen in die teleologische Entwicklung der Triebe und Begehrungen eingestellt und besaß in der Vernunft ein unmittelbar Göttliches: aber die Wesensgemeinschaft des Menschen mit der Gottheit wurde dabei als objektive Tatsache angesehen und nicht als metaphysisches Erlebnis erfaßt — wie die Gottesvorstellung selbst noch bei den späten Vertretern der Stoa eine uns kaum nachempfindbare Mischung von Vitalistischem, Materiellem und Geistigem zeigt.[1]) Das Leben auf

[1]) Vgl. die Zusammenstellungen bei Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 248 ff.

die Natur gründen, auf die in den Dingen selber gelegene Wahrheit: in dieser Formel des naturgemäßen Lebens ist ein Bewußtsein von Wirklichkeit, das in dieser Zeit hinter den Vernunftbegriffen mächtig gewesen sein muß; es stellt den geschichtlichen Übergang aus dem klassischen Denken in substantialen Formen zu der allmählich errungenen Erfahrungsstellung her, deren Ausbildung noch von diesem Wirklichkeitsbilde mitbedingt war.

Diese Wirklichkeitsauffassung ist nicht als Metaphysik, sondern als dermalige Wissenschaft zu verstehen. Ihrzufolge steht all das einzelne, was existiert und geschieht, in einem objektiven, gleichbleibenden, fertig abgeschlossenen göttlichen Weltzusammenhange, der in der Natur der Dinge wirkt, unabtrennbar ist von Außenerscheinung und Körperhaftigkeit, als wissenschaftlich erkennbarer Kausalzusammenhang die Naturbedingungen des Menschenlebens, zumal auch die Kausalgewalt der beseelten Sternkörper enthält, als nicht rein mechanische Verursachung Raum hat für dämonische Wesen, deren objektives Dasein und Wirken unmittelbar in Träumen, Vorzeichen, in der Divination erfaßbar ist, der zugleich aber als ein wesenhaft Göttliches sich im Menschen, im Genie vor allem, und an jedem Punkt offenbart, wo etwas Übermächtiges, über das normalmenschliche Niveau Hinausreichendes sich ereignet. So schwer diese zwischen objektiven Naturleben und subjektiver Entstofflichung schwebende Vorstellung von Wirklichkeit eindeutig zu fassen ist, weil sie uns fremdartig bleibt, ihre Wirkungen sind sichtbar, und mehrfach werden wir auf Erfahrungen stoßen, die das verdeutlichen. Nicht nur die Stoiker, die die Freiheit im moralischen Bewußtsein aufrichteten, sondern noch Paulus und Augustin hatten damit zu kämpfen.

Die historische Reflexion, mit der die Entwicklung der Selbstbiographie verbunden ist, mußte durch diese Ansicht modifiziert sein. „Die Griechen — erklärt Wilamowitz[1]) — haben eine wirkliche Geschichtswissenschaft nicht erzeugt, ihr Denken war darauf gerichtet, aus der Beobachtung Regeln zu abstrahieren und mit diesen Abstraktionen zu wirtschaften, und so betrachten sie die Gattungen, die bei ihnen historisch geworden waren, in der Tat als begrifflich präexistent; wer eine Tragödie macht, der erfindet sie nicht, sondern ‚findet sie als erster' ... Von dem Moment ab, wo die Gattung ‚ihre eigene Natur erreicht' hat, kann man in Ewigkeit nur in dieser Form Tragödien machen." Die Geschichte des Geistes sowie der äußeren Kultur verläuft in solchem Finden, das die Leistung der großen Männer, der Wohltäter

[1]) v. Wilamowitz, Die griech. Lit. a. O. S. 2.

der Menschheit ist. Ähnlich handelt es sich bei der philosophischen Idee des Weltreichs, wie sie schon vor dem Eroberungszug Alexanders des Großen von Antisthenes konzipiert worden war und von Zeno, dem Gründer der Stoa, weiterentwickelt wurde, um „eine in ihrem Wesen gleichbleibende Wahrheit, die durch eine an sich gleichmäßige verpflichtende Ordnung verwirklicht wird", so daß die Verbindung der Menschen zu einer politischen Gemeinschaft um so fester erscheint, je universaler die Gemeinschaftsordnung ist.[1]) Und in diesem Zusammenhange erscheint nun auch die eigentümliche Stellung zu den geschichtlichen Persönlichkeiten.

Die Verehrung der großen Menschen, der Herrscherpersönlichkeiten und der Geistesheroen, hat sich im Hellenismus entfaltet als das beherrschende kernhafte Element in der Religiosität dieser diesseitigen Zeit.[2]) Aber so verständlich für unser Empfinden der grundlegende Glaube an die Offenbarung eines Göttlichen in der Macht großer Menschen ist, es bleibt hier doch ein Rest zurück. Denn die Verehrung war ein religiöser Kult im wörtlichen Sinne, und einem Menschen das Prädikat Gott beilegen und ihm göttliche Ehren erweisen, war nicht bloß ein Ausdruck der Erfahrung, daß seine überlegenen Leistungen oder das von ihm repräsentierte Ideal im Bewußtsein der dankbaren Menschen gegenwärtig waren und dauernd fortwirkten, sondern bedeutete eine objektive Erhebung in die Region des Übermächtigen neben die gleichfalls vergöttlichten Naturbedingungen unserer Existenz oder die Schicksalsgewalten wie die Göttin Tyche. Ist hier, soweit der Kultus aufrichtig und nicht bloße Konvention war, eine mystische Religiosität, so ist es naturalistische Mystik, im Gegensatz zu der aus der deutschen Transzendentalphilosophie von Carlyle entwickelten Heroenverehrung.

Zugrunde lag jene Empfindungsweise, die den unterscheidenden Zug des hellenistischen Persönlichkeitsbildes ausmachte: die Persönlichkeit des großen Herrschers oder Philosophen und bald auch des Religionsstifters war nicht nur der bestimmte geniale Mensch, sondern faßte in sich große übergreifende geschichtliche oder geistige Gestaltungen zusammen, und ihr Schaffen im Ringen mit den Lebensproblemen oder mit den politischen Gewalten wirkte fühlbar, erlösend ein auf das Leben kleinerer und weiterer Kreise, ja des ganzen römischen Imperiums. Unser historisches Bewußtsein vermag das hier entstehende Problem durch den Begriff der repräsentativen Persönlichkeit psychologisch aufzulösen. Dem antiken Denken fehlten die Mittel dazu, es

[1]) J. Kaerst, Die Idee der Oikumene. S. 13 f. 20 f.
[2]) Vgl. P. Wendland a. O. S. 73 ff. mit der dort angegeb. Literatur.

band die übermächtige fortwirkende Berührung an ein objektiv Göttliches von dauerndem Bestand. Und die Kehrseite solcher Vergötterung der historischen Personen mußte sein, daß das individuell Menschliche, die volle historische Realität verkümmert wurde. Als ob Plato mehr dadurch würde, daß er als Apollo Soter erschien, Augustus nicht sein Bestes verlöre, wenn er als der vom Himmel herabgestiegene Hermes galt oder Christus tiefer verstanden würde, wenn er ein Gott auf Erden war. Mark Aurel, der so ganz in der Wahrheit lebte, entledigt sich durch die Erinnerung, wie schnell die größten Menschen zum „Mythos" werden, der Vorstellungen von Nachruhm.[1]) Göttlich ist die historische Persönlichkeit wie die Menschenseele, die in ihrer Reinheit geschaut zur Anbetung hinzwingen würde.[2])

So ist auch in der Idee der Persönlichkeit als des höchsten Glücks und Zieles des Erdenlebens von vornherein das Partikulare nicht aufgenommen, sondern sie deckt sich mit dem Begriff der praktischen Vernunft, des allgemeinen gleichförmigen moralischen Gesetzes. Daß der Mensch in seiner moralischen Vernunft etwas Göttliches besitzt, bedeutet für die alte Stoa nicht eine geheimnisvolle Realität, die sich im Innern des Subjekts erschließt, sondern die Vernunft ist göttlich, weil sie mehr ist als eine in der Arbeit des Menschen an sich selbst erfahrene sittliche Kraft — sie wird als eine objektive Wesenheit angesehen, die die verschiedenen Lebensstufen des Organismus der Welt in entsprechend verschiedenen Spannungsgraden durchwaltet und in ihrer Vollkraft im freien erkennenden Menschen willentlich herzustellen ist, der dadurch Gott gleich wird. Und auch Epikurs Glück der Persönlichkeit, das mit der Kunst der symmetrischen Abmessung und Ausgleichung der verschiedenen Glücksgenüsse und engmenschlichen Verhältnisse, die die Natur uns verliehen hat, Erfüllung mit Lebensgütern statt der stoischen Kraftentfaltung fordert, nimmt die individuellen Besonderheiten nur mit in Kauf: sie sind so gering, daß sie nicht hindern, ein Wohlleben „wie ein Gott unter den Menschen" zu führen.[3]) So konnte das Ideal des Weisen, in dem die verschiedenen Philosophenschulen die Lebensverfassung der vollkommenen Persönlichkeit in anschaulicher Gestalt vorzubilden suchten, nur die Personifizierung eines Gedankens sein.

Seit der Mitte des 2. Jhs. vollzog sich in der Stoa dann im Verfolg ihrer Berührung mit der römischen Aristokratie die große Umwand-

[1]) Marc. εἰς ἑαυτόν 4, 33, 8, 25, 12, 27.
[2]) Cf. Seneca ep. ad Luc. 66, 6 ff. 115, 3 ff. vgl. 102, 1. 21 ff. (S. unten Kap. III, 3).
[3]) Vgl. Lucret. de nat. rerum III 302—318.

lung[1]), die das selbstgenugsame Denken mit den in realer Anschauung sich aufzwingenden Kräften einer bodenständigen Wirklichkeit befreundete. Dementsprechend wurde auch die Auffassung der Persönlichkeit an die Realität angeglichen. Panaetius, der Freund des jüngeren Scipio, ließ in seiner Sittenlehre die individuellen Verschiedenheiten gelten und bestimmte das Ziel des naturgemäßen Lebens nicht mehr nur nach der gleichförmigen Regel der allgemeinen Natur der Vernunft, sondern nach der persönlichen Veranlagung, die vernunftmäßig zu entfalten, die Pflicht jedes einzelnen sei.[2]) Freilich blieb dabei die grundsätzliche Ansicht bestehen, daß das Wesentliche nicht in der Individualität als solcher, sondern in der in verschiedener Ausprägung allen Menschen im Unterschiede von den Tieren gemeinsamen Vernunft gelegen sei; die den Menschen, wie sie nun einmal beschaffen sind, erreichbare Vollendung gilt nur als eine Vollkommenheit zweiten Grades und nicht als die Weisheit im höchsten Verstande.[3]) Ein Versuch, die Beziehung des Individuellen zum Allgemeinmenschlichen tiefer zu fassen, scheint nicht gemacht: es heißt nur, daß es „sozusagen zwei uns von der Natur erteilte Rollen" (personae) sind.

Diese Berücksichtigung der Eigenarten wirkte in der Geschichtsschreibung des Posidonius, der Panaetius' Schüler war, nach. Es war die geistige Atmosphäre, in der zu Beginn des letzten Jahrhunderts der Republik die ersten Selbstbiographien der römischen Staatsmänner entstanden. Bei Cicero, der die Lehre des Panaetius wiedergibt, erscheint der Gedanke von der Mannigfaltigkeit, den varietates, die in der seelischen Beschaffenheit noch größer sind als in der körperlichen Gestalt, „unzählbare Verschiedenheiten von Natur und Charakter."[4]) Er wendet sich gegen die Ansicht, daß sie Fehler, tadelnswert seien, vielmehr „muß jeder das Seine festhalten" und auch, wenn es Bedeutenderes und Besseres gibt, sich nach der eigenen Natur richten; das Sichselbstgleichbleiben im ganzen Leben und in den einzelnen Handlungen, diese alte

[1]) Vgl. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. u. 16. Jahrh. Archiv f. Gesch. der Philos. IV (1890) S. 614 ff. 618. Ges. Schr. Bd. II. A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa. 1890.

[2]) Cicero de officiis I 30, 107—33, 121. Dazu R. Hirzel, Unters. zu Ciceros philosoph. Schriften II S. 430 ff. A. Schmekel a. O. 195 f.

[3]) Cicero a. a. O. I, 30, 107. cf. 31, 110. Vgl. Schmekel a. O. S. 212. 209 f. Hirzel a. O. S. 434 Anm.

[4]) Cicero a. a. O. 30, 107 und 109. Vgl. u. a. Quintilian, instit. or. II, 8: notare discrimina ingeniorum et quo quemque natura maxime ferat, scire. Nam est in hoc incredibilis quaedam varietas nec pauciores animorum paene quam corporum formae. Und bes. Sextus Empir. Pyrrh. hyp. 14, 85, wo für die „Wahrscheinlichkeit", daß die Menschen sich in bezug auf die Seele ebenso wie körperlich unterscheiden, auch auf die Physiognomik verwiesen wird.

Forderung der griechischen Ethik, ist nicht erreichbar, wenn man „die Natur anderer nachahmt und von der eigenen läßt"; „jedem ziemt das am meisten, was am meisten s e i n ist".[1]) In der Wahl des Lebensberufs wird er dabei in der Regel einen Rückhalt in dem Vorbild seiner Ahnen finden.[2])

Diese Wendung zur individuellen Realität war in der Stoa verbunden mit einer Abschwächung jener objektiven Wirklichkeitsansicht, die aus der griechischen philosophischen Tradition stammte und sich auch noch bei Posidonius in dem deisidämonischen Zug seines Glaubens an den Zusammenhang der Dinge wirksam zeigt. In der römischen Lebensansicht waren keine solchen Hemmungen für das Erblicken der Individualität enthalten; denn sie war im zweckbewußten Willen gegründet und somit von Haus aus offen für die Aufnahme der Tatsachen der menschlich-geschichtlichen Welt. Diese charakteristische „Willensstellung" trat mit dem Aufstieg der römischen Republik zur Weltherrschaft als eine neue eigen-gerichtete Kraft in die Geschichte des europäischen Geistes ein[3]) und befruchtete das philosophische Denken, aber in dieser Epoche der „Verschmelzung der griechischen Philosophie mit der römischen Lebensansicht"[4]) finden wir zugleich, was das Problem der Individualität anlangt, eine im philosophischen Denken selber angelegte Entwicklung, die durch den Kampf der Skeptiker gegen den Glauben an das objektive Vernunft-Band der Welt gefördert wurde.[5]) Beides traf zusammen in der entscheidenden Wendung, die man mit Dilthey bezeichnen mag als die „Zurückwendung der Philosophie in das lebendige willenskräftige Subjekt".

Hier setzen seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert die Dokumente der Selbstbetrachtung ein, die es uns erlauben, das Ein-

[1]) Cicero a. O. 31, 110 f. 113 f. — Die Forderung, daß jeder das ihm Eigene entfalte, war in dem radikalen sophistischen Individualismus aufgetreten: Sokrates begegnete ihr mit der Frage, was dieses Eigene sei und löste es in das Allgemeine auf. Auch die stoischen Denker, denen Cicero folgt, besaßen nicht das volle Prinzip vom ethischen Wert der Individualität, mit dem die Frage des Sokrates zu beantworten war; das wird bestätigt durch den weiteren, oben dargelegten Verlauf, demzufolge die Selbstbetrachtung wieder von der allgemeinen Vernunft ausging: die Individualisierung vollzog sich auf dem Wege, daß dieser abstrakte Vernunftbegriff bei der Wendung in die Innerlichkeit konkret und lebendig wurde, und nicht durch die Triebkraft eines Bewußtseins von dem Eigenwert der individuellen Wirklichkeit des Seelenlebens. Vgl. unten Kap. III.

[2]) Ib. 32, 116.

[3]) Dilthey a. O. S. 614 ff. und Natürl. System der Geistesw. im 17. Jahrh. Archiv f. Gesch. der Phil. VI 1893. S. 256 f. Ges. Schr. Bd. II.

[4]) Formel von Dilthey, in seinem Grundriß zur Allgemeinen Geschichte der Philosophie.

[5]) Vgl. Schmekel a. O. S. 384 ff. 400 f. u. ö.

dringen in die innere Erfahrung als einen geschichtlichen Vorgang zu verfolgen. Sie knüpfen, obwohl sie in lateinischer wie in griechischer Sprache im römischen Reich oder in Rom selbst hervortraten, wieder an den alten starren Persönlichkeitsbegriff aus der Frühzeit der Stoa an, im Unterschied zu der geistigen Bewegung in jener großen Zeit der römischen Republik, auf die wir für die individuelle Besonderung hinwiesen. Damals war das Recht dieser Besonderung von den Philosophen gleichsam praktisch und doch auch nur relativ anerkannt worden; die zum Handeln geborenen Männer fanden sich als Römer in einer nationalen Gemeinschaft, in der sie ihre Persönlichkeit voll nach außen hin darzustellen vermochten, und die aus Griechenland kommende Philosophie erfüllte die Funktion, diese mannigfaltige persönliche Wirklichkeit des handelnden Lebens mit dem Gedanken zu durchdringen. Seit der Umwälzung der Staatsordnung unter Julius Cäsar und Kaiser Augustus war aber nun auch in Rom der Zustand des auf sich selbst angewiesenen Einzelmenschen hergestellt: jetzt konnte sich die Innerlichkeit wieder nur an die allgemeinen Vernunftgrundsätze halten, um sie zum Lebensprinzip zu machen und, indem sie so persönlich erfahren wurden, nun doch über die Gedankenmäßigkeit hinaus zu gelangen. Verinnerlichung und inhaltliche Uniformierung erscheinen zunächst aneinander gebunden. Erst auf der weiteren Stufe der religiösen Umwendung ging das Persönlichkeitsbewußtsein hinter die Vernunft zurück, die nicht ausreichte, um die lebendige Wirklichkeit zu erfassen — aber auch hier wurde das Individuelle, so sehr es sich nun sublimierte, doch nur als Phänomen empfunden und verschmolz noch nicht als etwas Wesenhaftes mit der Persönlichkeit, die ihre geheime, innerliche Verbindung mit dem Ewigen, Göttlichen suchte. Daß Individualität um ihrer selbst willen da sei, daß die Natur, mit Goethe zu reden, „alles auf Individualität angelegt"[1]) habe und der einzelne grade darin sittlich sei, daß er die gemeinsame Menschennatur auf die in ihm angelegte eigentümliche Weise in den realen Lebensbeziehungen entwickelt, dieser

[1]) Die charakteristische Wendung stammt aus dem „aphoristischen" Aufsatz „Die Natur", der 1782 anonym im Tiefurter Journal erschien und allgemein als von Goethe stammend angesehen wurde. Er ist indes nicht von Goethe verfaßt, sondern von ihm nur inspiriert. Der Verfasser, der Zürcher Pfarrer Christoph Tobler, ein Goethe befreundeter Schüler Lavaters, hat bei der Niederschrift, wie neuerdings festgestellt worden ist, einen aus hellenistischer Zeit stammenden orphischen Hymnus: „An die Natur" zugrundegelegt (vgl. Fr. Schultz, Der pseudogoethische Hymnus an die Göttin Natur, in Festschrift für Julius Petersen, 1938, sowie Dornseif in Die Antike XV, 1939). Aber bezeichnenderweise findet sich der die Individualität betreffende Passus nicht in der antiken Vorlage, geht also auf Toblers Gespräche mit Goethe zurück.

inhaltvolle Persönlichkeitsgedanke ist der alten Welt nicht aufgegangen. —

Es soll nun versucht werden, die Entwicklung der Selbstbiographie während dieses halben Jahrtausends, in das mitten hinein das Leben Jesu fällt, als ein Ganzes zu umspannen. Der Stand der Überlieferung, die für die ersten produktiven Generationen individuell geprägter Menschen der Zeit um 300 v. Chr. so gut wie ganz versagt, läßt keine durchgreifende Gliederung nach Zeitabschnitten zu. Vielmehr sind die Hauptarten der Autobiographie zu sondern, von dieser Gliederung ausgehend werden wir jede Hauptart für sich in einem der drei folgenden Kapitel behandeln. Wenn wir so die verschiedenen Arten der Autobiographie verfolgen, gewinnen wir zugleich ein Bild von der Gesamtentwicklung der Gattung, das mehr oder weniger chronologisch bestimmt ist, denn in der Folge dieser für sich zu betrachtenden Glieder des einheitlichen Zusammenhangs rückt die Darstellung auch zeitlich vorwärts. Die Selbstdarstellung der Staatsmänner hat ihren Höhepunkt im letzten vorchristlichen Jahrhundert und in Augustus. Das Bestehen der Schriftsteller-Autobiographie wird von Cicero an bis ins zweite Jahrhundert n. Chr. verschiedentlich sichtbar. Und die autobiographische Aussprache der inneren Erfahrung führt dann in die philosophisch-religiösen Bewegungen der nachchristlichen Jahrhunderte hinein. In allen drei Reihen nehmen wir mit den typisch hellenistischen Produkten die römischen zusammen, und suchen in diesem Zusammenhange die Originalität der römischen Literatur zu würdigen, die sich gerade im Bereich der Autobiographie, insbesondere der politischen, dem unbefangenen Betrachter aufdrängt.

ERSTES KAPITEL

DIE AUTOBIOGRAPHIE IM POLITISCHEN LEBEN

Es hat Selbstdarstellungen von Königen gegeben, seit die orientalischen Herrscher in festem Hofstil ihre Taten in Ichform aufzeichnen ließen. In der attischen Demokratie war die Staats- und Gerichtsrede zu einer Literaturform geworden, in der ein Staatsmann seine Persönlichkeit im Gefüge der nationalen Ideale zeigen konnte. Die durch Alexander geschaffene Lage und sein leuchtendes Vorbild brachten mit der neuen Entfaltung der monarchischen Gewalt, wie sie nur der Orient gekannt hatte, zugleich eine Höherbildung des Machtbewußtseins durch den griechischen Persönlichkeitsgedanken, der die politische Kraft zu einer geistigen Größe machte: die Herrscherpersönlichkeit, die in sich selber ruht, wurde zum konstitutiven Prinzip der Machtherrlichkeit.[1]) Aber so bunt und vieldeutig wie hellenistische Gebilde sind, ist dieser politische Individualismus und seine Ausdrucksweise. Schon die Begriffe, die ihn begründen halfen, scheiden sich voneinander: das Recht der genialen Natur, des Machtmenschen der sophistischen Lehre und der Euripideischen Dichtung, die Befugnis der ethischen Regenten-Aktivität, die von der Bindung an die überlieferten Gesetze befreit ist, wie Plato es konzipiert hatte und Aristoteles es festhielt, die Souveränität des starken Willens in königlichen Vollkommenheiten, wie die Kyniker sie proklamierten — und dazu nun die äußere Anknüpfung an Vorstellungen des orientalischen Absolutismus, zumal in der Gottkönigsidee, die doch wiederum durch jene eigentümliche Stellung zu dem historischen, eine Weltgestaltung in sich zusammenfassenden Individuum im allgemeinen einen andern, nicht mehr so außermenschlichen Sinn gewann.

Es gab hier keinen einzelnen feststehenden Stil für die Selbstdarstellung der Fürsten und Staatsmänner wie in den Großstaaten des alten Orients. Die vorhandenen Gestaltungen setzten sich fort und wurden umgebildet, man konnte die im Orient entstandenen Formen aufnehmen, die griechische Macht der Literatur im öffentlichen Leben

[1]) Vgl. J. Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters I (1901) S. 383 ff.

gewann eine gesteigerte Bedeutung, aus der Literatur wirkten bestimmte Behandlungsweisen herein, und neue Arten kamen auf. Diese Mehrzahl der Formen, die schon an sich ein individuelles Moment enthält, läßt sich noch feststellen: wie weit sie dem Ausdruck der Persönlichkeit dienten, bleibt uns meist verschlossen, da uns die Dokumente nicht erhalten sind. Oft scheint sich die Darstellung nur an der Peripherie des Lebens bewegt zu haben, zuweilen spürt man doch den Atem eines wirklichen Menschen.

1.

Die Kontinuität mit dem Orient und zugleich die neue Vollendung ist sinnfällig in der Geschichte des monumentalen Tatenberichtes, die zu den Res gestae des Kaisers Augustus geführt hat. Doch ein halbes Jahrtausend trennt die römische ‚Königin der Inschriften' von der letzten, bedeutendsten Äußerung dieser Sitte bei einem orientalischen Herrscher, der großen Felsen-Inschrift des Darius. Von den hellenistischen Fürsten, die die Kontinuität vermittelt haben, sind nur hier und da mehr biographisch ausgeführte Ruhmes-Inschriften erhalten; sie zeigen außer der üblichen Basierung des Selbstgefühls auf göttliche Abstammung und göttliche Ahnenreihen später einmal auch wieder die Einführung der Siegestaten mit dem „ich zuerst und allein unter den bisherigen Königen".[1]) Wie geläufig der früheren Zeit die Erscheinung der Tatenberichte war, ist daraus zu ersehen, daß im Anfang des dritten Jahrhunderts ein rationalistischer Bearbeiter der ägyptischen Geschichte, Hekataios, die inschriftlichen Res gestae von Isis und Osiris mitteilt,[2]) die er als vergottete uralte Könige vorstellt. Und das imposante Grabmonument, das sich König Antiochus von Kommagene auf einer weithin sichtbaren Höhe des Taurus, auf dem Nemrud-Dagh, errichtet hat (um 38. v. Chr.), gibt einen Eindruck davon, wie die bildende Kunst zusammen mit den inschriftlichen Mitteln die göttliche Herrlichkeit eines hellenistischen Fürsten verewigte.

[1]) Vgl. die Inschriften des Marmorthrons von Adulis. Dittenberger, Sylloge 44 (Ptolemaios III Euergetes 285—247, wetteifernd mit Ramses? Sharpe) u. Corpus Inscr. Gr. III. 5127 b, die Inschrift des axumitischen Reichsgründers, wohl noch aus der ersten Hälfte des ersten nachchristl. Jahrh. — vgl. Dillmann, Über die Anfänge des axumitischen Reichs, Abh. der Berl. Akad. der Wiss. 1878 S. 195 ff. —, wo auch das von Nebukadnezar, Darius u. a. bekannte: πάντα δὲ ταῦτα τὰ ἔθνη πρῶτος καὶ μόνος βασιλέων τῶν πρὸ ἐμοῦ ὑπέταξα. Vgl. Mommsen, Histor. Zeitschr. 57, 1887, S. 395 u. Röm. Geschichte V S. 599 Anm., wo auf die Bedeutung dieser Inschriften für das Verständnis des Monumentum Ancyranum. und auch auf die vom Nemrud-Dagh — s. u. — hingewiesen ist.

[2]) Diodor 27; ähnlich in Euhemeros' Ἱερὰ ἀναγραφή. Vgl. Wendland a. O. S. 70.

Der König, halb syrischer halb persischer Abkunft und in der Mischung persisch-chaldäisch-griechischer Glaubensvorstellungen lebend, führt sich in den pompösen Rhythmen seiner mit einem Ich einsetzenden Inschrift — es ist eine Festproklamation, kein Tatenbericht — als den „erschienenen gerechten Gott“[1]) ein und erklärt: nicht nur die Heroenschar seiner Ahnen, sondern „alle Götter“ sollten in Ebenbildern in seinem Heiligtum thronen und unter ihnen sein eigenes Bild, auf daß „die alte Ehre der großen Götter zur Zeitgenossin einer neuen Tyche“ werde. In acht Meter hohen Statuen waren diese „gesamten“ Gottheiten, drei an Zahl, jede griechisch und persisch gemischt, vor dem riesigen, von Ahnenbildern — bis Darius führen sie zurück — umgebenen Steintumulus der Grabstätte aufgestellt, in ihrer Mitte die Statue des Königs selbst und die der Tyche, der Glücksgöttin seines Reichs und „allnährenden Vaterlandes“. Diese Reihe von fünf Kolossalstatuen, unter denen Mithras-Zeus am höchsten aufragte, war als einheitlicher Ausdruck für die Selbstapotheose des Antiochus gedacht, in dem dieses kommagenische Pantheon zusamt wiedererschienen war, und besondere Reliefs mit Darstellungen seiner Begnadung und Erwählung seitens der einzelnen Götter führten die Apotheose noch einmal als Handlung vor und begründeten sie astrologisch durch das gleichfalls in einem Reliefbild aufgestellte Horoskop des Königs.[2])

Von sehr anderer Art war ein Denkmal, das Hannibal gegen Ende des zweiten punischen Krieges (218—201) sich errichtete. Es stammt aus der Zeit, als der große karthagische Feldherr sich kaum noch darüber täuschen konnte, daß sein grandioses Unternehmen, die römische Herrschaft in Italien zu vernichten, gescheitert war, und er statt dessen sein eigenes Land gegen die Römer zu verteidigen hatte, die unter der Führung Scipios die Offensive in Afrika ergriffen (203). Bevor er Italien verließ, 15 Jahre nach der Invasion, stellte er in dem Lande des Feindes einen Altar mit einer Inschrift über seinen Heereszug an weithin sichtbarer Stelle auf: in der Nähe des Tempels der Hera auf dem Vorgebirge von Lacinium, dem östlichsten Punkte von Calabrien, das seit der Schlacht von Cannäe seine Operationsbasis gewesen war. Wir besitzen die Inschrift nicht, die, nach der Person des Verfassers und dem Gegenstand zu urteilen, eines der bedeutendsten Dokumente ihrer Art gewesen sein wird. Wir wissen von ihr nur durch die antiken Historiker, die auf sie hinweisen. Livius bezeichnet sie als Hannibals „mächtige

[1]) θεὸς ἐπιφανής ist ein seit den Seleukiden verbreiteter Titel, vgl. Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. V. S. 338 f.

[2]) Vgl. K. Humann u. O. Puchstein, Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien. 1890. S. 216—345, bes. S. 272 ff. S. 328 ff.

Inschrift zur Erinnerung seiner Taten".[1]) Mehr erfahren wir durch Polybius, den großen griechischen Historiker, der den „Hannibalischen Krieg" als den Anfang des gewaltigen Geschehens begriffen und dargestellt hat, in dem „fast der ganze Erdkreis bezwungen" — das ist die Mittelmeerwelt — „und unter die alleinige Herrschaft der Römer gefallen ist."[2]) Unter seinen Quellen erwähnt er jene Inschrift Hannibals; er beruft sich auf sie in der charakteristischen Weise des echten wissenschaftlichen Historikers für die genauen Zahlenangaben, die er in seine Darstellung einfügte, z. B. über Hannibals Invasion in Italien.[3])

„Endlich aber stieg er, nachdem er den ganzen Marsch von Neu-Karthago[4]) aus in fünf Monaten zurückgelegt, den Übergang über die Alpen aber binnen fünfzehn Tagen bewerkstelligt hatte, kühn in die Ebene am Po und zu dem Volke der Insubrer hernieder. Der noch übrige Teil seines Heeres betrug von den libyschen Truppen 12 000 Mann, von den Iberern gegen 9000, an Reitern überhaupt nicht mehr als 6000 Mann." Noch detaillierter sind die Angaben über die Stärke der Truppen, die er zur Verteidigung von Karthago und Spanien — ein Hauptanliegen der in Karthago gemachten Kriegspolitik — reserviert hatte. Wir erfahren z. B., daß er „zum Schutze Spaniens seinem Bruder Hasdrubal 50 Penteren, 2 Tetreren und 5 Trieren zurückließ, darunter 32 Penteren und die 5 Trieren mit der Bemannung; ferner an Reitern von den Libyphönikern und Libyern 450, von den Lergeten 300, von massylischen, massäsylischen, makkäischen Numidiern und von den Mauretaniern am Ocean 800, an Fußsoldaten aber 11 850 Libyer, 300 Ligurer und 500 Balearen und 120 Elefanten."[5]) Zu diesen Angaben macht Polybius die folgende Anmerkung: „Man darf sich übrigens über die Genauigkeit dieser Angaben nicht verwundern; wenn wir ... so speziell berichten, wie es kaum jemand vermöchte, der selbst die Leitung der einzelnen Kriege gehabt hätte, darf man nicht voreilig über uns urteilen, als ob wir etwas Ähnliches getan hätten wie die Geschichtsschreiber, die auf eine glaubenerweckende Weise lügen. Wir haben nämlich auf (dem Vorgebirge) Lacinium dies Verzeichnis auf einer Erztafel gefunden, auf der es von Hannibal zu der Zeit eingegraben

[1]) Livius, Ab urbe condita XXVIII, Kap. XLVI: Praeter Junonis Laciniae templum aestatem Hannibal egit; ibique aram condidit dedicavitque, cum ingenti rerum ab se gestarum titulo, Punicis Graecisque litteris insculptis. Nach Livius geschah das im Jahre A. U. C. 547—205 v. Chr.

[2]) cf. Polybius I, Kap. I. Die Citate aus Polybius hier und im folgenden mit Benutzung von Campe in Griech. Prosaiken.

[3]) ibid., III, Kap. 56

[4]) Carthagena in Südspanien, gegründet von Hamilkar Barkas, Hannibals Vater.

[5]) ibid., Kap. 33

war, als er sich in diesem Teile Italiens aufhielt; und wir hielten dies Zeugnis für durchaus glaubwürdig. Daher haben wir uns auch entschlossen, diesen Angaben zu folgen."

Dies ist unser erstes Zeugnis für die Würdigung eines Dokuments autobiographischer Art als historischer Quelle. Polybius, von dem die Würdigung stammt, repräsentiert für uns, als der echte Nachfolger des Thukydides, den Einfluß des Geistes griechischer Wissenschaft auf die politische Geschichtsschreibung, die in Rom, dem Zentrum der großen Politik, gedieh. So war auch in der Inschrift selbst die ins Einzelne gehende Genauigkeit, wegen derer er das Dokument so hoch einschätzte, gewiß nicht nur dem Tatsachen-Sinn des Feldherrn, sondern auch seiner griechischen Bildung zu danken. Hannibal beherrschte die griechische Sprache, war in der griechischen Literatur bewandert, vermutlich besonders in der über die Kriegskunst, er führte auf seinen Feldzügen mehrere griechische Schriftsteller mit sich, die als Augenzeugen die Geschichte seiner Taten schreiben sollten,[1]) und so war auch die Inschrift von Lacinium zweisprachig, phönizisch und griechisch, abgefaßt.

Das führt uns zu einem hellenistischen Typus von politischen Memoiren, der im Gegensatz zu der alten orientalischen Tradition der Selbstverherrlichung der Machthaber steht und dem Zeitalter entsprach, in dem die positiven Wissenschaften ausgebildet wurden. Dieser Typus kam aus der militärischen Umgebung Alexanders in die Literatur hinein:[2]) der sachlich gehaltene, an urkundliches Material sich anschließende unrhetorische Geschichtsbericht. Einer der Diadochen, König Ptolemäus I., hat die Geschichte der Feldzüge Alexanders aus den Akten des Generalstabs gegeben, wohl auch Selbsterlebtes eingefügt. Ähnlich positiv werden die Memoiren von König Pyrrhus (um 275) ausgesehen haben: sie sind — nach dem Urteil von v. Wilamowitz — „als die Edition der königlichen Hypomnemata, also als Akten" zu betrachten.[3]) Die historischen Tatsachen in täglichen Aufzeichnungen festzustellen, diese Urkunden in Archiven aufzubewahren und die literarische Bearbeitung einem berufsmäßigen Schriftsteller zu überlassen oder direkt zu übertragen, das scheint nach Alexanders Vorbild die Regel bei den hellenistischen Fürsten gewesen zu sein; sie hatten wie er ihre Hofhistoriographen. Alexander galt noch für Cicero als Muster dafür, wie man es mit der unerläßlichen Sorge für die schriftstellerische Verherrlichung der eigenen Ruhmestaten zu halten habe: „Wie viele Schreiber seiner Taten soll der große Alexander um sich gehabt haben!

[1]) cf. Polybius III, 20 und Cornelius Nepos Vitae, Hannibal, 13.
[2]) Vgl. E. Schwartz, Charakterköpfe aus d. antiken Lit. S. 71 f.
[3]) v. Wilamowitz a. O. S. 117.

Und doch rief er, als er am Grabe des Achilles stand: ‚Du glücklicher Jüngling, der du einen Homer fandest, deine Größe zu verkünden.' Wie recht hatte er!"[1])

Die hellenistischen Staatsmänner und Feldherrn konnten doch auch selbst ihre Herolde werden und wenn auch nicht unter die Rhetoren sich mischen, so doch in den Streit der öffentlichen Meinung mit apologetischen Memoiren eingreifen. Ein Beispiel aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. gibt uns die politische Autobiographie, die Arat von Sikyon (271—213) verfaßt hat. Sikyon, eine Stadt im Peloponnes, nahe Korinth, spielte in jener Zeit eine hervorragende Rolle in dem durch außen- und innenpolitische Kämpfe zerrissenen Griechenland. Arat hatte als junger Mensch, 20 Jahre alt, seine Vaterstadt von der Tyrannis befreit, der sein Vater zum Opfer gefallen war, und die demokratische Verfassung wieder hergestellt. Durch ihn wurde Sikyon zum führenden Mitglied des Achäischen Bundes, einer Föderation von ungefähr zehn Städten, wie sie der geschichtlichen Lage entsprach, da die Zeit der Stadtstaaten vorbei und die der Großmächte gekommen war. Arat selber wurde der Führer dieser Liga und blieb es sein Leben lang; er wurde zum Strategen gewählt und so oft wiedergewählt, als es die Bundesverfassung oder die Umstände erlaubten, im ganzen 16mal. Seine kriegerischen Unternehmungen waren gegen Sparta gerichtet, das die Hegemonie über den Peloponnes anstrebte. In ihnen war er nicht so erfolgreich wie als Staatsmann und Diplomat. Aber auch seine Politik war auf die Dauer nicht glücklich. Er suchte und fand Hilfe gegen Sparta bei dem König von Makedonien, aber führte dadurch die makedonische Herrschaft im Peloponnes herbei, zu deren Verhütung der Bund im 4. Jahrhundert gegründet worden war. Er persönlich genoß abwechselnd das Vertrauen und Mißtrauen des Königs, bis es schließlich zum offenen Bruch kam. Es heißt, der Makedonier habe ihn vergiften lassen. Andererseits wissen wir von Angriffen gegen seine makedonische Politik, die ein zeitgenössischer Historiker, Polyarch, in seinem in der üblichen Weise rhetorisch-dramatisch aufgemachten Werk gegen ihn richtete. Man sieht, Arat hatte Anlaß genug, Memoiren zu schreiben, um sich vor der Öffentlichkeit zu rechtfertigen. Es war eine umfangreiche Schrift, über 30 „Bücher" stark[2]), wobei ein Buch etwa 10 000 Worte umfaßte. Er verfaßte sie als Fünfzigjähriger (um 215). Polybius tat ihr die Ehre an, sie zu Anfang seiner großen Weltgeschichte zu er-

[1]) Cicero pro Archia 24.

[2]) Müller, Fragmenta Hist. Graec. III 21—23. Vgl. Klatt, Forschungen zur Geschichte des achäischen Bundes S. 9 ff. F. Jacoby, Die Fragmente der griech. Historiker, Teil II, C, Nr. 231 (1926).

wähnen.[1]) Er erklärt dort, daß sein Werk da beginne, wo Arats Memoiren aufhörten, d. h. beim Ende des Krieges gegen Sparta, des sog. Kleomenischen Krieges (229—222).

Nach Polybius' und Plutarchs Andeutungen zu urteilen, war es eine — und für uns die erste[2]) — der unliterarischen, „hypomnematischen" Erzählungen, die scheinbar lässig und absichtslos, ohne gewählte Ausdrücke, hingeworfen, nichts weiter wollen als den Sachverhalt darlegen,[3]) und man sieht auch noch, daß Arat sich eine zu künstlerischer Steigerung fähige Szene entgehen ließ.[4]) Der hervorstechendste Zug in den Fragmenten aber ist eine echt memoirenhafte Motivierung: das Sichentschuldigen mit Notwendigkeiten der Situation oder einer force majeure, das Abschieben von Verrat und Treubruch auf dritte Personen, das Vergrößern der eigenen Verdienste und das gehässige Schmähen auf die Feinde, das Verschweigen von Ungünstigem und das Sichabgeben mit der Abwehr von Verleumdungen oder sonstigen Angriffen.

Man spürt die feine Luft von Diplomatie und Intrige noch in der Erzählung, die Polybius, offenbar Arat folgend, von dessen verhängnisvollem Entschluß gibt, sich an den makedonischen König Antigonus zu wenden, als er den Krieg mit den Spartanern unter ihrem König Kleomenes einen für den Bund ungünstigen Gang nehmen sah. Er führt da über Arat aus[5]): „Da er nun sehr wohl einsah, daß Antigonus Erfahrung und Einsicht besaß und Vertrauen zu erwecken suchte, und da er ferner sehr wohl wußte, daß die Könige niemand an und für sich für einen Feind oder für einen Freund halten, sondern Feindschaft und Freundschaft immer nach dem Maße des Vorteils abwägen, so beschloß er, sich an den genannten König zu wenden und mit ihm in Verbindung zu treten, indem er ihn auf den Vorteil hinwies, der ihm aus dieser Verbindung erwachsen würde. Dies offen zu betreiben, hielt er aber aus mehreren Gründen für unvorteilhaft. Es stand nämlich zu erwarten, daß Kleomenes und die Achäer ihm dann bei seinem Plan entgegenwirken würden und auch, daß es bei der großen Mehrzahl der Achäer

[1]) Polybius I Kap. 3.

[2]) Sonst wissen wir nur, daß Demetrius von Phaleron nach seiner Katastrophe eine Geschichte seiner zehnjährigen Tätigkeit als Gouverneur von Athen (317/8) geschrieben hat: περὶ τῆς δεκαετίας; Diog. V 31 u. 80. Vermutlich Politische Memoiren apologetischer Art. Die 'Hypomnemata' des makedonischen Königs Antigonos Gonatas (319—239) sind als Tagebücher, nicht als Memoiren aufzufassen. — Über die Hypomnemata handelte Köpke, de hypomnematis Graecis I. 1842. II. 1863 (Progr. der Brandbg. Ritterakademie).

[3]) Polybius II 40, 4. Plutarch, Aratos 3.

[4]) Plutarch. Aratos 32.

[5]) Polybius II 47.

Bestürzung hervorrufen würde, wenn er zu den Feinden seine Zuflucht nähme und die Hoffnung auf ihre eigenen Kräfte ganz aufgegeben zu haben schiene, ein Schein, den er doch bei seinen Verhandlungen durchaus zu vermeiden wünschte. Aus diesen Gründen ging er darauf aus, die Angelegenheit im Verborgenen zu betreiben. Er sah sich daher gezwungen, denen gegenüber, die nicht darum wußten, vieles zu sagen und zu tun, was das Gegenteil war von dem, was er wirklich vorhatte, um bei ihnen die entgegengesetzte Vermutung zu erwecken und so seinen Plan zu verbergen."

Es scheint nun, daß auch die spezifische Gattung, die wir vom siebzehnten Jahrhundert her unter politischen Memoiren verstehen und die in der Hofluft wächst, aus dem Hellenismus stammt. Schon in der von Alexander — wohl im Anschluß an orientalische Tradition am persischen Königshofe — eingerichteten und kontinuierlich bis zu den römischen Kaisern fortdauernden Übung einer Tagebuchführung[1]) (in dritter Person) über die im Kabinett des Herrschers zusammenlaufenden Ereignisse war von vornherein nicht nur für die Regierungsgeschäfte, sondern auch für die private Lebensführung des Fürsten Raum, und besondere Hofjournale[2]) für die Vorgänge im Herrscherhause und Festlichkeiten und dergleichen gab es zum mindesten seit der Kaiserzeit. Das öffentliche Interesse an den Anekdoten und Katastrophen der Hofgeschichte macht sich in der römischen Überlieferung, zumal in den zum Teil aus den „Tagebüchern" schöpfenden Kaiserbiographien nur zu sehr breit:[3]) sollte die hellenistische Memoiren-Literatur davon unberührt gewesen sein?

Etwas derart war wohl, möchten wir vermuten, in einer merkwürdigen Schrift des Ptolemäers Euergetes II. enthalten, die unter dem harmlosen Titel: Hypomnemata zitiert wird und von den zuständigen Philologen als eine Sammlung der Notizbücher des ägyptischen Königs über seine Reisen und Studien beschrieben wird. Ihr Gesamtcharakter ist uns nicht mehr erkennbar, aber ein harmloser Beobachter oder Förderer

[1]) Vgl. Wilcken, Philol. LIII, 80 ff. (1894) E. Meyer, Gesch. des Altertums III (1901) S. 46 f. J. Kaerst, über Alexanders 'Ephemerides' bei Pauly-Wissowa. Über den Zusammenhang mit dem Orient schon Friedländer, Sittengeschichte Roms I⁹ S. 199; die Verbindung der Kaisertagebücher mit denen des makedonischen Hofes schon bei Casaubonus, zu Sueton, Augustus c. 64 (vgl. Friedländer a. O.). Über die Kaisertagebücher handelte bereits zusammenfassend Mascardi dell' arte historica. Venezia 1655 (Effemeridi S. 55 ff.)

[2]) Mommsen, Staatsrecht II³ S. 907, I. Wilcken a. O. S. 116 leugnet ein besonderes Hofjournal und faßt es auch noch für die Kaiser als Verbindung von „Geschäfts- und Hofjournal".

[3]) Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 3 f.

von gelehrten Studien war Euergetes jedenfalls nicht. Sein Leben war reichlich bewegt und voll von Skandalgeschichten, wie sie sich später in den Biographien und auch wohl manchen Autobiographien der römischen Kaiser finden. Er kam im Jahre 169 v. Chr., als sein älterer Bruder Ptolemäus VI. (181—145) in syrische Gefangenschaft geraten war, auf den ägyptischen Thron dank der Beliebtheit, deren er sich bei der eingeborenen Bevölkerung von Alexandria erfreute, mußte dann aber nach 5 Jahren gemeinsamer Herrschaft mit seinem Bruder das Feld räumen und sich mit der Krone von Cyrene und Cypern begnügen. Nach dem Tode Ptolemäus' VI. wurde dessen unmündiger Sohn aus seiner Ehe mit seiner Schwester Kleopatra von den Alexandrinern zum König proklamiert, aber Euergetes bemächtigte sich des Thrones und behielt ihn 30 Jahre lang bis zu seinem Tode, nur noch einmal zwischendurch kurze Zeit vertrieben. Er hatte die Regentin Kleopatra, die Witwe seines Bruders geheiratet, die seine Schwester und Schwägerin zugleich war. Die Alexandriner gaben ihm den Spitznamen Physkon, d. h. Fettbauch — seine Korpulenz war selbst für einen Ptolemäer enorm. Daraus möchte man, Shakespeare folgend, auf eine gewisse Gutmütigkeit schließen. Aber nach dem Bilde, das die griechischen Historiker von ihm geben, war er ebenso grausam wie üppig. Er schaffte, nachdem er Kleopatra geheiratet hatte, ihren Sohn aus ihrer ersten Bruder-Ehe aus dem Wege und verstieß sie dann, um ihre Tochter, eine Schwester des Umgebrachten, zu heiraten. So gab es damals eine ‚Königin Kleopatra die Schwester' und außerdem eine ‚Königin Kleopatra die Gattin'. Aber den Humor der fetten Leute scheint er gehabt zu haben. Seine Memoiren waren so amüsant, daß sie noch 300 Jahre später viel gelesen oder wenigstens „viel beredet" wurden. Und die paar Stellen, die uns aus der voluminösen Schrift erhalten sind[1]), zeigen, daß er die Eigenheiten anderer Menschen zu beobachten verstand und sich über sie gern lustig machte, besonders wenn es sich um andere Könige handelte.

In den Fragmenten ist noch ein biographischer Faden der Schrift, nach Art persönlicher Memoiren, sichtbar; an Reisen und Feldzüge sind wohl mit mehr lukullischem als naturhistorischem Interesse Nachrichten geknüpft über besonders kaltes Quellwasser, Seewölfe, Artischocken und andere Dinge, die er oder seine Soldaten genossen; er erzählt von seinen Gastmählern und seiner alles überbietenden Freigebigkeit, von den Liebschaften eines seiner Vorgänger, von Merkwür-

[1]) Bei Athenaeus in seinen Deipnosophistai. Die Fragmente sind gesammelt bei Müller, Fragm. Graec. Hist. III S. 186—189. Es waren 24 „Bücher", in erster Person abgefaßt. Cf. jetzt F. Jacoby, F. Gr. Hist. II c Nr. 234.

digkeiten dieser Art in fremden Ländern und Höfen, wie dem Tafeldienst und Prunkgeschirr Massinissas, des Königs von Numidien, und dessen Freude an kleinen Kindern, oder von den schneeweißen Mastschweinen, die eine kostspielige Liebhaberei des Königs Eumenes von Pergamon waren. Das lukullische Interesse muß ein bezeichnender Zug der Schrift gewesen sein, denn der antiquarische Schriftsteller Athenaeus, dem wir unsere Kenntnis von ihr verdanken, machte nicht nur Excerpte aus ihr wie aus vielen hundert anderen Schriften, die er in seiner riesigen Kompilation mit dem Titel: Deipnosophistai (Gelehrte beim Souper) verwendete, sondern er bezog sich auch direkt auf jenen Zug, um einen billigen Witz zu machen: „König Ptolemäus erzählt im 12. Buch seiner Kommentarien, wo er vom königlichen Palast in Alexandria und von den darin gehaltenen Tieren spricht, von einer gewissen Art von Fasanen, die er sich aus Medien besorgte, daß er sich durch Paarung derselben mit numidischen Vögeln größere Mengen davon für die Tafel verschaffte: denn sie galten als ein großer Leckerbissen. Das sagt der berühmte König, der selber einen Fasanen, wie er zugesteht, nie auch nur gekostet hat, sondern er hütete diese Vögel wie einen Schatz. Aber wenn er gesehen hätte, wie vor jedem von uns heute ein ganzer Fasan aufgetafelt ist, außer der schon verzehrten Mahlzeit, so hätte er den berühmten Geschichten seiner Hypomnemata noch ein weiteres Buch zugefügt."[1])

Aber geradezu an Petrons satirischen Roman erinnert eine Stelle aus den Memoiren, in der der König von Syrien, Antiochus Epiphanes, der ein Oheim des Ptolemäers war, geschildert wird, wie er auf der Straße das von seinen Gelagen übrige Geld unter die Menge wirft oder im öffentlichen Bade einen Kübel köstlichster Salbe über einen zudringlichen Plebejer ausschütten läßt, um dann mit lautem Lachen selbst in der Lache auszugleiten.[2]) Die Geschichte findet sich auch bei Polybius,[3]) aber ohne das moralfreie Ergötzen, das König Ptolemäus daran hatte. Nimmt man dazu, daß es auch von Herodes Memoiren gab,[4]) in denen er außer den vielen kleinen Intriguen und Skandalen auch die Tragödie mit Mariamne berührt haben wird — von seiner Begegnung mit Kleopatra hat er jedenfalls erzählt — und daß der Leibarzt und Vertraute der Kleopatra, Olympus, eine Geschichte ihrer letzten Tage veröffentlicht hat,[5]) aus der die meisterhafte Komödie

[1]) Athen. XIV p. 654 D.
[2]) Athen. X 438 D.
[3]) Polyb. XXVI 10.
[4]) Josephus, antiq. XV 6,3. Cf. F. Jacoby, Fragm. Graec. Hist. II c Nr. 236.
[5]) Plutarch, Antonius 82. 2.

Kleopatras vor Augustus entnommen sein dürfte, die Plutarch erzählt,[1]) so wird man die Entstehung dieser recht zukunftsreichen Memoirenform auf die hellenistischen Höfe zurückführen dürfen.

Was wir von der hellenistischen Autobiographie direkt sehen, sind doch immer nur vereinzelte Umrisse. Erst aus Rom kommt uns eine vollere Anschauung, und da wirken nun eigene neue Kräfte mit.

2.

Politik und politische Geschichte, diese großen Inhalte der römischen National-Literatur neben der Jurisprudenz, bilden auch den vornehmlichen Bereich der römischen Autobiographie. Die Denkwürdigkeiten von Staatsmännern und Feldherrn, dann von Monarchen treten hier in einem Umfang auf wie seit den Tatenberichten der orientalischen Herrscher nicht. Mit der Revolutionszeit, seit dem letzten Jahrhundert der Republik, erscheint dieser Zweig unserer Gattung bei den Römern und setzt sich in verschiedener Art und mit vielen Unterbrechungen bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert und noch im vierten fort. In der Zeit nach dem Scheitern des Reformversuches der Gracchen (133—121) und vor dem Auftreten der Diktatoren eröffnen führende Männer aus dem Senat, d. h. aus der aristokratischen Körperschaft, die seit Jahrhunderten die Regierung des Römischen Reiches in Händen hatte, die Reihe mit ihren Büchern „über das eigene Leben" (de sua vita): Ämilius Scaurus und Rutilius Rufus. Neben oder vor diesen ausgesprochenen Autobiographien steht eine Schrift von Q. Lutatius Catulus „über sein Konsulat und seine Taten"; er war im Jahre 102 v. Chr. Konsul zusammen mit Marius, dem berühmten Volkstribunen, und teilte mit ihm den Oberfehl im Kampf gegen die Cimbern und Teutonen, die damals in Italien eingefallen waren. Es folgte der Diktator Sulla (82—79); er hinterließ ein umfangreiches Memoirenwerk. In der nächsten Generation stehen Cäsars Kommentarien den vielfältigen Bemühungen Ciceros um literarische Verherrlichung seiner staatsmännischen Größe gegenüber. Und M. Terentius Varro, der Antiquar und fruchtbare Schriftsteller, den Cäsar zum Leiter der von ihm geplanten großen Volksbücherei ausersehen hatte, fand in seinem Alter noch Zeit zu einer Schrift „über sein Leben". Von Kaiser Augustus existierte eine ausführliche Autobiographie, die er in seiner mittleren Lebenszeit veröffentlicht hatte, alsbald nachdem er den Frieden in seinem Reich hergestellt hatte, vierzig Jahre vor dem lapidaren Bericht über seine *Res gestas*, den wir in dem sog.

[1]) Plutarch a. a. O. 83.

Monumentum Ancyranum[1]) haben. Agrippa, der Schwiegersohn und Freund des Augustus, wohl auch Maecenas, sein anderer getreuer Mitarbeiter, denen beiden er seine Autobiographie gewidmet hat, schrieben neben ihm ihre Memoiren. Dazu kommt vielleicht noch der berühmte republikanische Redner Valerius Messala Corvinus, der auf Seiten der Cäsarmörder gegen ihn gekämpft hatte, dann zu ihm überging und so von ihm gewonnen wurde, daß er späterhin (2 v. Chr.) den Ehrentitel pater patriae für Augustus beantragte.

Auch von Kriegsmemoiren mehr oder minder ephemärer Art hat sich aus der Zeit des Triumvirats noch eine Spur erhalten.[2]) Und nun die Zeit nach Augustus: Tiberius, Claudius, möglicherweise auch Vespasian[3]), dann Hadrian und Septimius Severus, d. h. die Hälfte der Kaiser, die wegen ihrer Regierungsdauer in Betracht kommen, setzten die autobiographische Schriftstellerei fort. Auch eine Kaiserin-Mutter, Agrippina, die Tochter des Germanicus, die eine zeitlang zusammen mit ihrem Sohne Nero regierte, bis er sie verstieß, beteiligte sich an dieser Übung, und dann ist noch von Denkwürdigkeiten Konstantins des Großen (306—322) eine Nachricht da.[4])

Diese ungleichartige Namenfolge, die noch eine tiefe Folie durch die Selbstbetrachtungen des Kaisers Marcus Aurelius Antoninus gewinnt, kann bei dem Stand der Überlieferung, die meist nur abgerissene Sätze oder bloße Titel bietet, nur ganz im allgemeinen in die verschiedene Behandlungsweise des gemeinsamen Vorwurfs verfolgt werden. Es ist auch nicht mit Sicherheit zu sagen, ob die Bücher durchweg lateinisch und nicht mehrfach griechisch geschrieben waren[5]) und ob die Benutzung der ersten Person die Regel war.[6]) Aber schon die Gesamterscheinung

[1]) Diese geläufige Bezeichnung stammt daher, daß die große Inschrift zunächst bekannt wurde durch eine Abschrift (lateinisch und griechisch), die in Ancyra in Galatien an den Mauern des Augustustempels gefunden wurde (im 16. Jahrh.).

[2]) Q. Dellius, ein Offizier, der wegen seines mehrmaligen Parteiwechsels als „desultor bellorum" bezeichnet wurde, schrieb eine Geschichte über Antonius' Partherfeldzüge (41—36), die er als Legat mitgemacht hatte, cf. Strabo XX, 523.

[3]) Doch waren Vespasians Commentarii wohl nur amtliche Aufzeichnungen des Feldherrn oder seines Militärkabinetts, die als Akten veröffentlicht wurden; ebenso wie die des Titus, cf. W. Weber: Josephus und Vespasian, 1927.

[4]) Die Zeugnisse und Fragmente bei H. Peter, Hist. Rom. Frag. 1883.

[5]) Bei Rutilius Rufus, Catulus und Sulla ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß sie griechisch schrieben. Cf. Peter, Hist. Rom. reliq. p. CCLXVI, CCLXXII, CCLXXVIII. Ciceros griechisch geschriebenes Hypomnema hatte lateinische Kommentarien und ein lateinisches Poem desselben Inhalts neben sich.

[6]) Sicher in erster Person war die vita des Augustus geschrieben: vgl. die von Plinius nat. hist. II, 23 angegebene Stelle (Peter fr. 4); sicher in dritter Person das Epos Ciceros über sein Konsulat: fr. 2 aus Buch II atque animo pendens nocturna

ist von Bedeutung: in dem politischen Leben, wo das Machtbedürfnis sich am reinsten auswirkt und die Selbstbehauptung vor der Öffentlichkeit zu den tagtäglichen Forderungen gehört, hat sich die antike Autobiographie, die in anderen Lebenssphären nur spärlich aufkam, stark entfaltet, und die römische Existenz, die auf Herrschaft des Mannes und verantwortliches Handeln, kurz auf Ausbildung der praktischen Vernunft und somit auf Einheit, Konsequenz und Zweckbestimmtheit des Willens gerichtet ist, liefert die größte Zahl von Selbstdarstellungen aus der alten Welt.

Die Autobiographie galt hier sichtlich als eine anerkannte Gattung. Die ersten Äußerungen antiker Schriftsteller über die Autobiographie beziehen sich auf diese Erscheinung, die dann von den Humanisten ab einen ersten Ausgangspunkt für die theoretische Beschäftigung mit unserer Gattung gegeben hat.[1])

Von den frühesten dieser Selbstbiographien aus republikanischer Zeit, den Büchern des Scaurus und Rufus, haben wir die Spiegelung im Urteil von Cicero und Tacitus. Sie erscheinen da als ursprüngliche nationale Produkte, die von der moralischen Energie der alten echten Römergröße zeugen. Die Vita des Scaurus stellt Cicero, der diesen aus geringen Verhältnissen emporgestiegenen Senator als eine vorbildliche Persönlichkeit von angeborener Würde und unantastbarer Charakterfestigkeit verherrlicht, der Kyrupädie gegenüber, von der er anderwärts rühmt,[2]) daß Scipio Africanus sie mit gutem Grund, als ein Buch für Herrscher, immer zur Hand hatte. Scaurus' Selbstbiographie, so erklärt er mit Pathos, ist „eine wirklich nützliche Lektüre — und niemand liest sie; aber Cyrus' Leben und Bildung liest man, ein herrliches Buch allerdings, das aber doch nicht so für uns Römer paßt und vor allem nicht den laudes des Scaurus voranzustellen ist".[3]) Tacitus aber leitete die Lebens-

---

eventa timebat. (Der berüchtigte Vers: o fortunatam natam me consule Romam dürfte aus einer eingelegten Rede des Helden sein).

[1]) Ag. Mascardi, Dell' arte historica (Venetia 1655) tratt. III c. 1: Se dell' uomo politico sia propria cura lo scriver historica gibt eine fast vollständige Zusammenstellung dieser Autobiographien von Scaurus bis Hadrian (zusammen mit Philos legatio ad Gajum und Josephus' vita) und damit, soviel wir sehen, überhaupt die erste historische Betrachtung der Autobiographie. Dann, noch im Zusammenhang mit der großen Philologen-Generation, D. Huet in seinen Commentarii de vita sua (1719) p. 420. Vgl. auch die moderne Spezialdarstellung von Vittorio Rossi, Le Autobiografie e gli Epistolari Italiani, cap. I. La Roma Pagana, die 1907 als Teil der Storia dei Generi Letterari Italiani — gleichzeitig mit der Erstausgabe des vorliegenden Buches — zu erscheinen begann, von der aber nur die ersten fünf Hefte veröffentlicht sind.

[2]) Cicero, ep. ad Quintum fr. I, 18, 23.

[3]) Cicero, Brutus 29, 112. cf. 35, 132.

beschreibung, die er seinem Schwiegervater Agricola pietätvoll widmete, damit ein, daß er eine solche Verherrlichung eines verstorbenen Zeitgenossen eindrucksvoll als nationale Tradition hinstellte, die die wirkungskräftige Fortdauer der virtus verbürge, und die alten Selbstbiographien wurden ihm zu Dokumenten für diese Gesinnung, die den wahren Ruhm eines Mannes gelten ließ, auch wenn er selbst ihn kundgab. „Erlauchter Männer Taten und Sitten der Nachwelt zu überliefern", so lautet das berühmte Zeugnis," ist alter Brauch und selbst in unserer Zeit, in der die alte Pietät so ausgestorben ist, noch wirksam, wenn einmal eine große adlige Männlichkeit sich sieghaft offenbarte und Herr wurde über das in kleinen wie in großen Gemeinwesen vorherrschende Laster, über sittliche Blindheit und Mißgunst. Bei unsern Ahnen war für denkwürdige Taten offne Bahn und das Vollbringen stand im freien Licht der Öffentlichkeit, und jeder bedeutende Geist konnte ohne Verdacht von Parteilichkeit oder persönlichen Nebenzwecken, rein durch das moralische Bewußtsein dazu getrieben werden, die virtus durch die Schrift dauernd festzuhalten. Und nicht die wenigsten erachteten die Erzählung des eigenen Lebens eher als eine Tat des sittlichen Selbstvertrauens denn als eine Anmaßung und Rutilius und Scaurus haben das ohne Gefahr für ihre Glaubwürdigkeit oder sonstige Verdächtigungen tun können. So sicher finden die männlichen Tugenden die beste Würdigung grade in den Zeiten, in denen sie sich am leichtesten bilden."[1])

Diese Sätze des Tacitus wurden in der Renaissance ein dauernder Anknüpfungspunkt für die Selbstbiographen, die ihr Unternehmen durch das Vorbild der Römer rechtfertigten. Bei den Humanisten in der französischen und englischen Aristokratie, zuerst bei de Thou, treten sie als Motto auf, zusammen mit der Äußerung aus Plinius' Episteln, daß das Glück im Vollbringen oder im Darstellen denkwürdiger Taten gelegen sei, das höchste Glück aber in der Vereinigung von beidem. Dann hat im 18. Jahrhundert Alfieri, der berühmte italienische Dichter, wieder die Worte seines römischen Ahnherrn vor seine Vita gesetzt, und Goethe las sie dort und schrieb sie sich auf.

Die Pflege von Gedächtnis und Nachruhm als eine in den nationalen Lebensgewöhnungen vorhandene traditionelle Grundlage für die Autobiographie: dieses ethische Moment, das Cicero und Tacitus an der ihnen vorliegenden Literatur hervorhoben, unterscheidet sich wesentlich von der Verherrlichungstendenz, die uns bisher entgegenkam. Es führt auf eine neue, typische Bildungsweise von Selbstbiographien: sie wird in der römischen Aristokratie zuerst sichtbar und der Boden, der sie dort trug,

[1]) Tacitus, Agricola, Anfang.

hat sich dann bei den neueren Völkern als fruchtbar für die eigenständige Entwicklung der Gattung erwiesen. Es handelt sich um die solide Gestalt des Familienlebens, von der ein kräftiger Zug zur Biographie und Autobiographie ausgeht. In den vornehmen Familien, die die Träger einer republikanischen Staatsordnung sind, bilden sich dank der Beziehung von Vater und Sohn feste Formen der Überlieferung aus, die den Fortbestand der häuslichen, beruflichen und politischen Arbeit durch die Generationen hin sichern; ein Schatz häuslicher Überlieferungen, der dem einzelnen die sittlichen und praktischen Grundlagen seiner Existenz darbietet und ihm ein Selbstgefühl gibt, das die harten, zäh erworbenen Wirklichkeiten von Eigentum, Geschäftsführung, Familienregierung, Amt und politischem Einfluß und von Anteil des Hauses an der nationalen Geschichte von vornherein in sich schließt und dadurch einem geschichtlichen Bewußtsein vorarbeitet.

Der Bildungsprozeß der Autobiographie, der hier einsetzt, wird bei der bürgerlichen Aristokratie der italienischen und deutschen Städte des Mittelalters im einzelnen deutlich zu machen sein: wie die formlosen Aufzeichnungen mannigfacher Art, Haushaltungsbücher, Handelsjournale, Stammbäume, Familienpapiere zur Chronik und Familiengeschichte und in Verbindung damit zur Selbstdarstellung führen. Bei den Römern ist die Entwicklung auf diesem wie auf anderen Gebieten ihrer Literatur nicht so organisch verlaufen. Aber jenes Lebensgefühl selbst hat bei ihnen in ursprünglichen Formen und Sitten Ausdruck gewonnen, die zwar nicht gradlinig bis zu den römischen Autobiographien, die wir kennen, hinaufreichen, aber in eigentümlicher Größe die Gesetzmäßigkeit einer solchen Entwicklung zeigen, die unter anderen geschichtlichen Bedingungen sich folgerecht bis ans Ende hat durchsetzen können.

Auch hier wieder reicht eine tiefe Wurzel in die Religiosität zurück. Der Ahnenkult der Römer, der einer der wesentlichsten Bestandteile ihrer Frömmigkeit blieb, atmet den Erdgeruch, den die Religion dieses Bauernvolks mit ihrem mythenlosen Kultus und ihren „Sondergöttern" sich so merkwürdig lange erhalten hat;[1]) wo der Glaube sich nicht in Gemüt und Phantasie schöpferisch auf- und emporschwingt, sondern sich in der unmittelbaren Nähe an das praktische Leben und dessen handfeste Interessen hält. Die Religionsbildung selbst muß nach Useners Einsichten als eine normale Gestaltung auf früheren Entwicklungsstufen angesprochen werden: wie die Welt drinnen und draußen sich mit so übermächtiger Realität aufdrängt, daß überall, an jedem einzelnen Punkte, in jedem wertvollen Handeln und Zustand ein von

[1]) H. Usener, Götternamen S. 75 ff.

uns Unabhängiges erlebt wird; es wirkt willentlich, wohltätig oder nachteilig, und muß daher wieder durch willentliche Gegenwirkung im religiösen Kultus die unerläßliche Beeinflussung erfahren. In den nächsten gegebenen Einzelmomenten und konkreten Werten des tätigen irdischen Daseins walten diese Sondergötter, die in keine menschliche oder tierische Gestalt eingehen, jeder in seiner eng und genau umgrenzten Wirkungssphäre, die er in seinem begriffmäßig geprägten Namen mit sich trägt, Namen wie Janus (das Tor), Vesta (der Herd) oder Terminus (der für den Bauern so wichtige Grenzschutz). Innerhalb ihrer eigentümlichen Sphäre haben sie einen bestimmten Kultus zu fordern und dafür etwas Besonderes zu leisten. So haben auch die Ahnen selber eine feste Stellung und Funktion im gegenwärtigen, durch die republikanische Verfassung bestimmten Leben der adligen Familie, deren Name mit dem der großen Geschlechter zusammen, denen sie angehören — die Fabier, Claudier, Cornelier, Julier usf. — allein schon ein Symbol des Staates ist. Im Atrium, dem großen Saal des Hauses, standen in kleinen tempelartigen Schränken die Büsten der Vorfahren mit Porträtmasken aus bemaltem Wachs, was ein Vorrecht der Patrizier war; darunter die Inschriften, elogia, die mit dem Namen im Nominativ einsetzend, die Würden und Taten jedes einzelnen kundgaben und in regelrechter Anordnung mit Verbindungszeichen den Stammbaum der Familie darstellten.[1]) Zur Zeit der Reformation hat in der Patrizierstadt Nürnberg der Humanist Pirckheimer in seinem Ehrenspiegel den moralischen Gehalt dieser Sitte ans Licht gestellt: die Bilder und Titel der Ahnen sollten das leisten, daß sie mit der ständigen Anschauung der virtus zugleich die Nachahmung erzeugten.[2]) Auch die mehrfach bezeugte und bei Familiengenealogien ja fast selbstverständliche Unwahrheit einer Verherrlichungstendenz, die dem griechischen Wort elogium die Bedeutung gab,[3]) in der es sich in der biographischen Form der Eloges erhalten hat, oder gar die Erdichtung erlauchter Vorfahren wird einmal aus der Liebe zur virtus erklärt.[4])

Die Selbstauffassung hat in dieser Beziehung auf die Ahnen als die Repräsentanten der nationalen Ideale ihren festen Halt. Die Idee der Persönlichkeit ist daher wieder wie bei den klassischen Griechen als etwas Stabiles und Allgemeines aufgefaßt, aber dieses Allgemeine hat

---

[1]) Marquardt, Privatleben der Römer I² S. 241 f. Mommsen, Staatsrecht I³, S. 426 ff.
[2]) Pirckheimer zitiert dafür Valerius Maximus V, 8, 3.
[3]) v. Wilamowitz, d. griech. Literatur S. 141. Vgl. dazu unten S. 230.
[4]) Plinius. nat. hist. XXXV, 8. Etiam mentiri clarorum imagines erat aliquis virtutum amor.

einen anderen Wirklichkeitscharakter als bei der griechischen Begründung der Persönlichkeit auf die Prinzipien der objektiven Vernunft, die in der Weltordnung enthalten ist. Wir haben hier ein eindrucksvolles Beispiel für die Art der Selbsterkenntnis, die J. Burckhardt in seiner Darstellung der „Entdeckung des Menschen" in der italienischen Renaissance als charakteristisch für frühere Zeiten beschrieb: „Man kannte sich selbst nur als Rasse, Volk, Partei, Zunft, Familie oder in einer anderen Form des Allgemeinen."[1]) Die römische Beziehung der Persönlichkeit auf die historische Wirklichkeit der praktischen Vernunft, wo die Sittlichkeit mit der guten Sitte eins und diese Einheit im Brauchtum der Vorfahren, mos majorum, verkörpert erscheint, gestattete der herrschenden Adelsschicht jene primitive Porträtbildnerei, die so spezifisch sich unterscheidet von der klassischen griechischen Art, die selbst von einem Perikles kein porträthaftes Bildnis, sondern die ideale Gestalt des rein Menschlichen haben wollte. Diese andere Einstellung zum Individuellen scheint uns Modernen die Römer vor den Griechen auszuzeichnen, aber sie liegt, entsprechend dieser bodenständigen Gesellschaftsordnung, nicht jenseits, sondern diesseits der geistigen Ebene, auf der sich die klassischen Griechen mit ihrer theoretischen oder ästhetischen Behandlung der Wirklichkeit des menschlichen Lebens bewegten. So besteht keineswegs, wie man gemeint hat,[2]) ein Widerspruch darin, daß jener altrömische Ahnenkult zusammengeht mit der prinzipiellen Unterdrückung der Individualität, wie sie von Marcus Porcius Cato, dem römischsten aller Römer, dem Vater der römischen Geschichtsschreibung (um 250 v. Chr.), mit bewußter Entgegensetzung[3]) gegen den Persönlichkeitskult der hellenistischen Historie in seiner Geschichte Italiens streng durchgeführt wurde; bei ihm erscheinen die großen Herren nur als Beauftragte der Nation oder als Diener des Staates, und ihre Namen werden konsequent verschwiegen. Aber seine eigenen Reden nahm „der Konsul" in die Zeitgeschichte auf, und zwar der griechischen Kunstübung zuwider im Wortlaut: in ihnen war Persönlichkeit und Vätersitte eins.

Bei der öffentlichen Selbstdarstellung eines hohen Beamten, die im politischen Leben der Republik einem bestimmten Herkommen entsprach, geht die Interpretation des Lebenslaufs unter dem Gesichtspunkt der angestammten Sitte von den eigenen Ahnen aus. Nicht wie in der

[1]) J. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance, Abschnitt II, Kap. 1.
[2]) H. Peter, der Brief in der röm. Lit. Abh. der Kgl. Sächs. Ges. der Wiss. philol.-hist. Klasse. 41 (1901) S. 5.
[3]) Leo, Die griech.-röm. Biogr. S. 234.

athenischen Demokratie zur Abwehr bei einem Prüfungsverfahren über die Würdigkeit,[1]) die vielmehr von dem positiven Sinn der Römer, wenn nichts Notorisches entgegenstand, präsumiert wurde,[2]) sondern als ein magistrales Recht nach dem Amtsantritt, bei der ersten Ansprache des neuen Konsuls an die Bürgerschaft oder beim Jahresedikt des Prätors hat diese persönliche Kundgebung statt, in welcher der Redner mit seinem politischen Programm und den Grundsätzen der Verwaltung zugleich die Adelsgarantie und seine bisherigen Leistungen vorführt.[3]) Cicero spielt in seinem Buch „Über das höchste Gut und das größte Übel", einem seiner philosophischen Dialoge, in denen er sich selbst als Gesprächsleiter vorführt, als einen Haupttrumpf gegen die epikureische Philosophie ein historisch-politisches Argument aus: die epikureische Lehre, sagt er, wonach die Lust das einzige Gut ist, kann sich nicht auf die großen Namen der Geschichte berufen, und ist unverträglich mit der Gesinnung, die von einem Diener des Staates gefordert wird. In diesem Sinne stellt er seinem Mitunterredner, einem römischen Aristokraten, den er als Vertreter des Epikureismus einführt, die Situation vor Augen, wie er sein Denken und Trachten werde verantworten müssen, wenn er als Magistrat auf die rostra stiege und das Ziel seiner Handlungen, seine Absichten und seine Gesinnung vor der Volksgemeinde darzulegen hätte: „Du mußt doch bekanntgeben, was du in der Rechtspflege als Recht beobachten willst und vielleicht wirst auch du, wenn es dir genehm ist, nach der Sitte der Väter etwas über deine Vorfahren und über dich selbst sagen."[4]) Und noch von Tiberius erwähnt Sueton es als charakteristisch, daß er einen Prätor belobte, weil er „der alten Sitte, vor versammelter Bürgerschaft von den eigenen Vorfahren zu erzählen, wieder gefolgt sei".[5])

Die größte Steigerung dieser Lebensmacht der Ahnen ist dann die religiös-sinnfällige Erscheinung des politisch-moralischen Familienwillens selber, wenn ein Mitglied des Adels zu den Vätern versammelt wird. Die ganze Reihe der Ahnen, zuweilen mehr als hundert, derb, körperhaft lebendig vorgestellt von Männern, meist Schauspielern, die mit der bemalten Porträtmaske und dem ganzen Prunk der betreffenden Amtstracht angetan sind, führt, auf hohen Wagen sitzend, in feierlicher Prozession den Verstorbenen aus dem Trauerhause; dieser selbst liegt un-

[1]) cf. oben S. 161.
[2]) Mommsen, Staatsrecht I³ S. 497.
[3]) Mommsen a. a. O. I S. 617. 208. 105 Anm. 2. II S. 128 A. 3.
[4]) Cicero De finibus bonorum et malorum II, 22, 74.
[5]) Sueton, Tiberius c. 27.

verdeckt auf einem Paradebett, das die Söhne tragen, oder hoch aufgerichtet erscheint er in Tracht und Haltung wie ein Lebender, durch eine bekleidete Holzfigur mit Wachslarve dargestellt, und die Denkmäler seiner Taten werden ihm wie beim Triumph vorangetragen.[1]) Und nun, wenn der Zug auf dem Forum angelangt ist, tritt der Tote ein in die geschichtliche Vergangenheit, die dauerndes Leben bedeutet. Das ist der naturgemäße Höhepunkt in der Funktion der Ahnen. Es ist die Feier, die Polybius (6,53) aus dem unmittelbaren mächtigen Eindruck heraus als die Kraftquelle schildert, die die römischen Jünglinge zu Männern machte. Vor den rostra, dem Toten gegenüber, sitzen die Ahnen auf den elfenbeinernen Sesseln nieder, im Kreise rings steht das Gefolge, und ein Sohn oder der nächste Anverwandte des Verstorbenen hält die Grabrede, die laudatio, nicht an die Angehörigen sondern an die römischen Bürger, die Quiriten, sich wendend; er beginnt mit dem Ruhm des Geschlechts, ruft dann das Leben des eben Verstorbenen von der Jugend an zurück, seine Taten und Ämter und Ehren und seine Tugenden zumal und geht endlich die Ahnen, wie sie vor ihm dasitzen, der Reihe nach durch, vom ältesten anfangend, um ihre Taten zu preisen.[2])

Dies zur-Schau-Stellen des dauernden Lebens der Familie beim Hinscheiden eines hervorragenden Mitglieds derselben möchte uns als ein Gegenstück zu dem anderen alten Brauch erscheinen, der, gleichfalls religiösen Ursprungs, die Verherrlichung des Lebenden auf der Höhe des Erfolgs zum Ziel hatte: dem Triumphzug des siegreichen Feldherrn. Wort und Begriff 'Triumph' sind römisch. Wie die römischen Eroberer das geschichtliche Leben unbefangen als Machtkampf der Nationen auffaßten, so knüpften sie die höchste Ehre, die einem Menschen erreichbar ist, an den Sieg über einen auswärtigen Feind und die damit verbundene Ausdehnung der Reichsgrenzen. Ein primitives nationales Fest der Danksagung an die Götter für den Sieg verwandelte sich in die Ehrung eines einzelnen Mannes, des Triumphators. In der feierlichen, von Magistrat und Senat geführten Prozession, wurden zunächst die Wahrzeichen des Sieges aufgeführt, Beute und Gefangene und bildliche Darstellungen der Schlachten und Eroberungen; dann erschien der Triumphator, seinen Soldaten voranfahrend, auf einem von vier Pferden gezogenen Wagen; er erschien gleich einem Gott in Gewänder von Purpur und Gold gekleidet, einen Lorbeerzweig und das Szepter in den Händen, während die goldene Krone Jupiters von einem Sklaven über seinem Haupte

[1]) Vgl. Marquardt a. a. O. I S. 340 ff.

[2]) F. Vollmer, Laudationum funebrium Rom. historia et reliq. editio, Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.-Bd. XVIII. 1892. S. 475 ff.

gehalten wurde. So führt ein moderner Historiker aus der Blütezeit des Liberalismus aus: „Der Triumphzug und der Triumphbogen sind echt römisch und verdanken dem kriegerischen Charakter, dem National- und Familienstolz der Römer ihre Entstehung . . . Der Ehrgeiz der hervorragendsten Bürger gipfelte in dem Streben, an der Spitze eines siegreichen Heeres, unter dem Zujauchzen des festlich geschmückten Volkes den heiligen Weg entlang über das Forum zum Kapitol zu fahren und im Tempel Jupiters das feierliche Dankopfer zu verrichten. Solche Tage waren die schönsten Feste für das kriegerische Volk . . ."[1])

Dieser Brauch hatte doch, gleich der Totenfeier, etwas Erhabenes. Er wirkte, was uns hier angeht, auf einen großen, monumentalen Stil in der Lebensdarstellung hin. Man kennt die Triumphbögen aus der Kaiserzeit, mit ihren Reliefbändern, auf denen die Siege des Herrschers, seine Regierungstaten und sonstige Szenen aus seinem Leben dargestellt sind. In der Renaissance hat der deutsche Kaiser Maximilian I., den man den „letzten Ritter" zu nennen pflegt, sich den römischen Triumphzug zum Vorbild genommen für die 75 m lange Bilderfolge des Ruhmeswerks, das er sich von Meistern wie Albrecht Dürer hat schaffen lassen.

So hatte auch der altrömische Brauch der laudatio funebris, der lobpreisenden Leichenrede, andauernde Folgen. Die Reden wurden vielfach schriftlich im Hausarchiv aufbewahrt und dann auch — soviel wir wissen, seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. — buchmäßig herausgegeben.[2]) Damit war eine stetige Pflege des biographischen Interesses gegeben, die vor dem Aufkommen der literarischen oder wissenschaftlichen Behandlung der Persönlichkeit einen geschichtlichen Ort der Biographie in der Familie zeigt. Die gesprochene Rede war in Rom, ähnlich wie in Athen, die Nachfolgerin des Totenliedes, der zum Lobe des Verstorbenen gesungenen naenia, die sich neben ihr nur noch als ein kultmäßiges Rudiment erhielt.[3]) Insofern wiederholt sich hier die Entwicklung, die wir in der griechischen Literatur bei Isokrates im Hinblick auf das Enkomion und den idealen Typus des Staatsbürgers verfolgten. Aber in Rom vollzog sich diese Entwicklung im Schoße der Familie, und die Verherrlichung eines Repräsentanten der herrschenden Geschlechter bedeutete, mit Cicero zu reden, „Vermehrung des Ruhmes des römischen Volkes".[4]) Da die Familien, und nicht die Individuen als die ursprüng-

[1]) W. Ihne, Römische Geschichte Bd. I, 2. S. 533 (1893).
[2]) Vollmer, a. a. O. S. 466 f.
[3]) Leo, a. a. O. S. 225.
[4]) Cicero, Pro Archia Poeta IX, 22.

lichen Einheiten angesehen wurden, aus denen sich das soziale und politische Leben aufbaut, ist es angemessen, von den häuslichen Grundrelationen zwischen Vater und Sohn, und Mann und Frau auszugehen, um die eigentümlich römische Variation der typischen Entwicklung zu erfassen.

Ein Bild eines echten Römers aus der großen, alten Zeit der Republik, von seinem Sohne gezeichnet, ist uns wenigstens im Umriß erhalten: das Bild des Pontifex Lucius Caecilius Metellus, der im hohen Alter, kurz vor Ausbruch des hannibalischen Krieges im Jahre 222 starb. Ein Abriß der Leichenrede, die sein Sohn damals auf ihn hielt, ist uns in einem 300 Jahre später geschriebenen Werke überliefert, in der Naturgeschichte des älteren Plinius, eines hochgelehrten lateinischen Schriftstellers aus der frühen Kaiserzeit. In dem Teil dieser Schrift, der von der Natur des Menschen handelt, ist ein Abschnitt, in dem Plinius die alte Frage behandelt, wer der glücklichste der Menschen sei. Als ein außergewöhnliches Beispiel menschlichen Glücks führt er das Leben des Lucius Metellus an, wie es von seinem Sohn beschrieben worden war. Der Abschnitt beginnt: Gentium in toto orbe praestantissima una omnium virtute haud dubie Romana exstitit.[1])

Aus der Leichenrede hebt Plinius zunächst das Verzeichnis der Ämter und Würden heraus: „Er war zweimal Konsul, war Diktator, Befehlshaber der Reiterei und einer der zur Verteilung der Äcker erwählten Fünfzehnmänner, und er zuerst hat" — das schließt sich an die Ämter und Würden an — „Elefanten im Triumph geführt": als Beute aus dem punischen Krieg. Dann der Preis seiner Tugenden: Metellus habe „die zehn höchsten und größten Dinge, nach denen weise Männer in ihrem Leben streben, in sich vereinigt. Er habe nämlich der erste Krieger sein wollen, der beste Redner, der tapferste Feldherr und der Leiter der wichtigsten Angelegenheiten. Ferner: das höchste Ansehen genießen, die größte Weisheit besitzen, für den vorzüglichsten Senator gehalten werden, ein großes Vermögen auf gute Art sammeln, viele Kinder hinterlassen und als der Berühmteste im Staate gelten".

Ein solcher Erfolg in all den zehn Punkten war, so betonte der Redner, etwas Einzigartiges; seit der Gründung Roms habe das außer seinem Vater niemand errungen. Und noch eine andere einzigartige Ehrung erfuhr sein Vater in seinem Alter: „Er hatte bei einer Feuers-

[1]) „Unter den Völkern der ganzen Erde zeichnet sich das römische allein zweifellos durch seine alle andern überragende Mannestugend aus." Plinius, nat. hist. VII, c. XLIII, 139—141. Die folgenden Zitate nach der Übersetzung von Külb.

brunst das Bild der Minerva, das die Wohlfahrt der Stadt garantierte, aus dem Tempel der Vesta geholt und dabei das Augenlicht verloren; da erteilte ihm das römische Volk die noch keinem anderen seit dem Beginn des Staates gewährte Belohnung, daß man ihn, sooft er den Senat besuchen wollte, im Wagen nach dem Rathaus fuhr." Plinius führt das mit an, aber als einen Unglücksfall, der geeignet sei, der alten Tendenz zur Selbstverherrlichung zu begegnen und seine eigene These zu begründen, die lautet: Nemo mortalium est felix. „Denn" — so schließt er — „dieser Metellus brachte sein Alter in Blindheit hin, . . . man kann ihn deshalb auch nicht glücklich nennen."

Wie weit die Entwicklung der Leichenrede bei den Römern über die in dieser Gattung geläufige Idealisierung hinausgeführt hat und zu einer realistischen Wiedergabe des Einzellebens gelangte, vermögen wir nicht zu verfolgen. Die patriziale Geschichtsverfälschung zum Zweck der Familienerhöhung wird auch hier wieder von den antiken Beurteilern hervorgehoben.[1]) Und die Regeln, die Cicero für diese literarisch gewordene Redegattung aufstellt,[2]) geben nur Allgemeinheiten und gehen nicht von den vorhandenen Dokumenten aus, sondern verbreiten sich systematisch über die verschiedenen Arten und Kräfte und Namen der Tugenden, in die das Tatsächliche einzufügen sei, und zwar mit der Richtung auf Effekt, die die Auswahl hervorragend großartiger, neuer oder singulärer Dinge vorschreibt. Man kann doch noch sehen, daß ein näheres erzählendes Eingehen auf die realen Verhältnisse des häuslichen Lebens, und hier ähnlich wie in den mittelalterlichen Familien-Chroniken auf den Kindersegen und besonders auf materielle Dinge wie Vermögen und Erbschaft, angängig war.[3]) Etwas Entsprechendes ist

---

[1]) Cicero kennzeichnet bei der Behandlung des Ursprungs der Redekunst die römische Tradition der Leichenreden so: „Solche sind noch erhalten; denn die Familien selbst bewahren sie als Ehrendenkmäler auf, sowohl zum Gebrauch, wenn jemand aus der Familie starb, als auch zum Andenken an die Verdienste ihres Hauses und zur Verherrlichung ihres Adels. Durch diese Lobreden ist freilich unsere Geschichte ungemein entstellt worden. Denn dort findet man viel geschrieben, was nicht geschehen ist: falsche Triumphe, erdichtete Konsulate, auch Geschlechterfälschungen und Selbstversetzungen aus dem Bürgerstande (um das Recht auf Anwartschaft für das Tribunat zu erlangen), indem Menschen niedrigerer Herkunft in ein fremdes Geschlecht von gleichem Namen eingeschoben wurden: wie wenn ich mich von jenem Manius Tullius abstammen ließe, der, ein Patrizier, mit Servius Sulpicius zehn Jahre nach Vertreibung der Könige, Konsul war." Cicero, Brutus XV, 62. Weitere Zeugnisse bei Vollmer, Laudationum funeb. Romanorum historia, p. 467.

[2]) Cicero, de orat. II, 11, 46. 84, 342 sq. bei Vollmer a. O. S. 475 f.

[3]) Siehe Vollmer S. 477 und das Fragment aus der laudatio L. Caecili Metelli (a. 221) ebenda S. 480.

dann in der Autobiographie noch bei Scaurus bemerkbar, der von der Kärglichkeit seines Vatererbes erzählt hat.[1]) Das Vermögen, res familiaris genannt, gehörte zum römischen Begriff der Familie.

Aber die römische Familie war nicht bloß eine sacralrechtliche, soziale und politische, kurz eine historische Institution, sondern auch der natürliche Ort für die Entwicklung und Aussprache der affektiven Beziehungen der Menschen. Ein sehr schönes, ergreifendes Zeugnis ehelicher Liebe und Treue haben wir in der Rede eines römischen Republikaners, dessen Name uns nicht überliefert ist, auf seine verstorbene Frau, der sog. laudatio Turiae. Das Dokument ist viel späteren Datums als die Lobrede auf Metellus, über zweihundert Jahre später; es führt uns in die furchtbare Zeit der Bürgerkriege mit den Proskriptionen und Hinrichtungen hinein, in denen die alte römische Republik zugrunde ging und Augustus die neue aufrichtete, die in Wahrheit eine Monarchie war. Der Redner gehörte zu den vielen tausenden Bürgern, die von den Triumvirn im Jahre 43 v. Chr. als Anhänger der republikanischen Partei geächtet wurden; er dankte seine Errettung seiner Frau. Die Frauentugend, die das Thema der Rede ist, erscheint hier auf dem Hintergrund der allgemeinen Zersetzung der Sitten, die mit der Auflösung der alten Verfassung zusammenging. Wir besitzen die Rede ziemlich vollständig in der für die dauernde Aufbewahrung ausgearbeiteten Gestalt: in einer langen Inschrift, die am Grabmonument der Gattin sich fand.[2]) Dieses historische Zeugnis ist für uns von besonderem Belang als ein menschliches Dokument, das die persönlichen Lebensbeziehungen zu innerlich wahrem Ausdruck bringt, unrhetorisch und doch voller Leidenschaft.

Der Redner erzählt die Geschichte seiner Frau, die mit seinen eigenen Schicksalen zusammenging, und verwendet dazu die intime Form der Du-Anrede an die Verstorbene — beide sind sie für uns namenlos. Er gibt zunächst einen mehr faktischen Bericht nur mit Tugendhervorhebung: die stille Kindheit des sittsamen Mädchens bei den ehrenfesten Eltern auf dem Lande „fern vom Verkehr mit verdorbenen Menschen",

[1]) H. Peter, hist. Rom. fragm. p. 120. (Auch schon von Vollmer so gefaßt.)

[2]) Corp. Inscr. VI, 1527 (bei Vollmer S. 491—503), ein weiteres Stück (von 9 Zeilen) in Notizie degli Scavi di antichità 1899. p. 413. — Die Identifizierung des Gatten mit Q. Lucretius Vespillo muß trotz Mommsen (Abh. der Berl. Akad. 1863. S. 456 ff) als unzutreffend gelten, womit dann auch der Name Turia fällt; nach Hirschfeld, Wiener Studien XXIV 1902 S. 233 ff wäre Acilius (Appian 4, 39), proskribiert 43 v. Chr., als der Verfasser zu vermuten.

die Rache für die Ermordung von Vater und Mutter, die die Jungfrau mit männlicher Entschlossenheit durchsetzte, das selbständige Vorgehen der Gattin für die gemeinsame Sache von Mann und Frau bei den Erbschaftsschwierigkeiten, die umständlich erörtert werden, die allgemeinen weiblichen Tugenden, die sie in 41 jähriger Ehe bewährt hat, Züchtigkeit, Folgsamkeit, heiter liebenswürdiges arbeitsames Wesen, Bescheidenheit auch in Kleidung und Schmuck, Frömmigkeit ohne Aberglauben, Pietät überhaupt. Dann aber, als von „der schwersten Tat" zu reden war, durch die sie dem proskribierten Gatten das Leben gerettet hat, setzt eine leidenschaftlich bewegte Schilderung ein, die die Einzelheiten vorbringt, wie das treue junge Weib ihn benachrichtigte, warnte, von Verwegenheiten zurückhielt, ihm all ihr Geschmeide gab, einen sicheren Zufluchtsort ihm bereitete, seinen geheimen Aufenthalt niemandem verriet und aktiv sich für ihn hervorgewagt hat. „Wie soll ich jetzt unsere inneren geheimen Ratschlüsse einzeln aus meiner Erinnerung hervorgraben? ... Das Bitterste was ich im Leben erfahren habe, deinethalben, ich muß es gestehen, ist, daß du, als ich schon mit vollem Bürgerrecht dem Vaterland wiedergegeben war durch die günstige Entscheidung des abwesenden Cäsar Augustus und sein Amtsgenosse Lepidus durch dich persönlich wegen meiner Restitution interpelliert wurde, daß du da zu seinen Füßen dich auf die Erde hingeworfen hast und nicht aufgehoben wurdest sondern hingezerrt bist von seinem Gefolge auf unwürdige Weise, den Körper voll blauer Schwielen, und als du dann mit deinem unerschütterlichen Mut ihn an das Edikt des Cäsar gemahntest, entlassen wurdest mit einem Glückwunsch für meine Restitution unter Schmähungen und grausamen Verletzungen." Und endlich kommt auch das zur Sprache, daß sie, als nun in der Friedenszeit ihnen nichts zum Glück fehlte als der schon nahe geglaubte Kindersegen, auf Scheidung drang: sie selbst wollte ihm eine neue Gattin wählen helfen, deren Kindern eine zweite Mutter sein und ohne Veränderung der materiellen und inneren Gemeinschaft ihm „die Pflichterfüllung und Liebe einer Schwester und Schwiegermutter erzeigen." Die Schilderung seiner grimmigen Erregung damals führt zum Ausbruch seines gegenwärtigen Schmerzes, auch da wieder der persönliche Zug, daß ihm in seiner Einsamkeit kein Kind als Abbild der Verstorbenen geblieben ist: zur Fortdauer ihres Andenkens kann er doch durch diese laudatio beitragen.

Die dichterische Verwertung solcher Gefühle ist aus der römischen Literatur bekannt; Properz schuf aus ihnen die 'Königin der Elegien'. Von einem autobiographischen Erzeugnis, das mit jenem Dokument vergleichbar wäre, wissen wir nur aus der Renaissance, wo ein venezia-

nischer Nobile Giovanni Bembo[1]) seine Schicksale in der Biographie seiner Gattin in Form eines Freundesbriefs über die eben Verstorbene erzählt hat, rhetorischer in der Haltung und durch die frische Buntheit der Abenteuer und Sittenschilderungen stärker an den realistisch-biographischen Roman erinnernd, der damals in Spanien sich ausbildete.

Die Lobrede bei der Leichenfeier eines nahen Angehörigen ist nicht die einzige Form, in der uns etwas von den Wurzeln der römischen Autobiographie im römischen Leben greifbar wird. Ein noch breiterer Untergrund der Entwicklung tritt in den Inschriften zu Tage, die bei mannigfachen, sei es mehr häuslichen oder mehr politischen Gelegenheiten am Platze waren, was beides nur relativ zu scheiden ist, da das häusliche Leben noch nicht als privates vom öffentlichen abgesondert war.[2])

Was die häuslichen Anlässe anlangt, so steht die Grabschrift voran.

[1]) Selbstbiographie des G. Bembo (1536) hrg. von Th. Mommsen in den Sitz.-Ber. der Münchener Akad. 1861, 1.

[2]) Das überaus reiche Material, das in dem von der Berliner Akademie unternommenen Corpus Inscriptionum Latinarum gesammelt vorliegt — an 100 000 Stücke —, erforderte eine Spezialuntersuchung. Eine solche ist neuerdings durchgeführt worden von einem amerikanischen klassischen Philologen: H. Armstrong, Autobiographical Elements in Latin Inscriptions, University of Michigan Studies, Humanistic Series vol. III, pars IV, p. 215—284 (New York 1910). Er konnte „über 2200" Inschriften zusammenbringen — aus der Zeit gegen Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. bis zum 6. Jahrh. n. Chr.; größtenteils aus Italien vornehmlich aus Rom —, in denen sich „echt autobiographische Formen" finden, wie er es nennt, oder „persönliche Äußerungen", wie wir vorsichtiger sagen möchten. Denn diese erstaunliche Masse von Zeugnissen betrifft — bis auf einige wenige Stücke, die wir behandeln werden — nicht die autobiographische Produktion der Römer, sondern gehört einer viel elementareren Schicht des menschlichen Lebensverhaltens und Sich-Mitteilens an. Es handelt sich bei den 'persönlich gefärbten' Inschriften vornehmlich um die Äußerungen von Affekten wie Liebe und Wertschätzung, Teilnahme, Dank, Wunsch oder Hoffnung, wie sie natürlicher Weise bei unserem Umgang miteinander in unserer gewohnten Umwelt auftreten. Diese Art von Äußerungen wird hier in den Umgang mit den Toten hineinerstreckt durch die Inschriften, in denen die flüchtigen Worte des Alltags zur Verfestigung gelangen im Denkmal; da erscheinen sie in der formelhaften Weise, die uns aus unseren christlichen Friedhöfen geläufig ist. Die Stücke lassen sich zu Dutzenden in gleichförmige Gruppen zusammenordnen; man verfügte über ein Schema der Gefühls-Äußerung, das wahrscheinlich von den Steinmetzen oder sonstigen Handwerkern den Interessenten an die Hand gegeben wurde. So kommt auch die Masse der Grabschriften aus der Zeit, die uns hier interessiert — vom Ende des 2. vorchristlichen bis zum Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts — ausschließlich aus den mittleren und niederen Klassen der Gesellschaft in Rom und dem weiten Bereich des Imperiums, während die Autobiographie aus der dünnen Oberschicht hervorging. — Inschriften aus dieser letzteren Schicht werden manchmal von klassischen Autoren benutzt oder erwähnt. Eine Übersicht darüber findet sich in dem Buch von Sir J. E. Sandys: Latin Epigraphy. An Introduction to the study of Latin Inscriptions (Cambridge 1919).

Hier stoßen wir auf einen charakteristischen Zug, der als eigentümlich römisch erscheint, wenn man, wie üblich, die römische Art an der griechischen mißt. Über die griechischen Grabschriften bemerkt Ulrich von Wilamowitz: „An der Erhaltung seines Namens hat dem Hellenen unendlich viel gelegen, daher muß er auf dem Grabe stehen. Aber das Leben wird in der Grabschrift nicht beschrieben, auch wenn sie ein Gedicht ist . . . "[1]) Dem steht der römische Brauch gegenüber, wie ihn ein Fachmann in der lateinischen Epigraphik kennzeichnet, der besonders die Prosa-Inschriften im Auge hat: „Üblich war, dem Toten seinen Namen (mit Zubehör, Vatersnamen usw.) und die von ihm bekleideten Ämter und Priestertümer (dies im Anschluß an die Unterschriften der im Hause bewahrten Ahnenbilder) im Nominativ auf den Grabstein oder das Grabmal zu setzen; daran konnten sich erzählende, in dritter Person abgefaßte Zusätze schließen, wenn von dem Toten etwas außergewöhnlich Rühmliches zu berichten schien . . . Es fehlt auch nicht ganz an Grabschriften, in denen der Verstorbene, wie Augustus in Prosa seine Leistungen für die Öffentlichkeit aufzählt; und gar nicht selten sind die Grabschriften, in denen er in Prosa in erster Person über sein Privatleben Auskunft gibt."[2]) So begreifen wir es gut, daß Cato der Ältere, der als einer der „ältesten Historiker" Roms galt, es liebte, die „Grabinschriften zu lesen"; wenigstens schreibt ihm Cicero diese Vorliebe zu und läßt ihn davon sprechen mit Bezug auf seine intime Kenntnis der Vergangenheit: „Ich kenne nicht nur die Lebenden, sondern auch ihre Väter und Großväter."[3])

Zu Catos Zeit war es bei der herrschenden Nobilität üblich geworden, die Grabschriften zu erweitern, die ursprünglich auch bei hervorragenden Personen nur den Namen und Vatersnamen gegeben hatten. Das Grabepigramm ging dabei dem elogium in Prosa voran; dieser charakteristische Ausdruck, der für uns den Sinn von 'éloge' hat, leitet sich wahrscheinlich, nach dem Urteil von Kennern wie Mommsen, von dem griechischen: elegeion her. In der Vers-Form tritt, so viel wir sehen, der Gebrauch der ersten Person zuerst auf und dürfte von da aus in die Prosa-Grabschrift übergegangen sein. Eins der frühesten dichterischen lateinischen Epitaphien, das uns überliefert ist, ist das, das der Dichter Ennius (239—170 v. Chr.) für sich selbst verfaßt hat:

[1]) v. Wilamowitz in seiner Besprechung der ersten Ausgabe des vorliegenden Bandes, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, Bd. I (1907), Spalte 1107 ff.

[2]) H. Dessau, Mommsen und das Monumentum Ancyranum, Klio XXII, 1928, pp. 270, 372.

[3]) Cicero, Cato Major de Senectute, VII, 21.

Aspicite, o cives, senis Enni imaginis formam:
Hic vestrum panxit maxima facta patrum.
Nemo me lacrumis decoret nec funera fletu
Faxit. Cur? volito vivus per ora virum.[1])

Hier ist es nicht der Lebenslauf, sondern das Werk, worauf sich das stolze Selbstgefühl des Mannes konzentriert. Ennius' großes Werk war die Schöpfung des nationalen römischen Epos, das den Titel Annales trug; er machte die Geschichte Roms, von den legendären Anfängen bis zur Gegenwart — d. h. der Zeit nach dem zweiten punischen Krieg oder des Aufstiegs Roms zur Weltherrschaft — zum Thema des großen Epos in lateinischer Sprache und wählte für sein Gedicht das Versmaß Homers an Stelle des altlateinischen saturnischen Metrums. Der Schöpfer des lateinischen Hexameters, der Vorgänger Vergils, war von Haus aus griechisch gebildet; in Kalabrien, woher er stammte, war die griechische Sprache bei den gebildeten Schichten allgemein in Gebrauch. Er hat für den größten Römer seiner Zeit, Scipio Africanus den Älteren (237—183), dessen Freundschaft er gewonnen hatte, die Grabschrift verfaßt; der Anfang ist uns erhalten[2]) und mag hier angeführt werden, um ein Beispiel des monumentalen Stils zu geben:

Hic est ille situs, cui nemo civis neque hostis
quivit pro factis reddere opis pretium.

In dem Erbbegräbnis der Scipionen sind die bedeutendsten Epitaphien gefunden worden, die wir aus der republikanischen Ära haben. Sie geben außer den Ämtern und Würden des Verstorbenen einzelne Ruhmestaten an wie Siege und Eroberung von Städten, aber sind in dritter Person und in Prosa gehalten, bis auf eine Ausnahme, die ein nicht allzu hervorragendes Mitglied der großen Familie betrifft, Cn. Cornelius Scipio Hispanus (um 150 v. Chr.). Von dem Sarkophag dieses Mannes sind mehrere Platten erhalten; auf einer steht der cursus honorum, das Verzeichnis seiner öffentlichen Ämter, beginnend mit dem

[1]) Schaut, o Bürger, des Greisen, des Ennius Bild und Gestalt hier: welcher des Altertums herrliche Taten besang. Niemand schmücke mit Tränen mein Grab! noch folg' er der Leiche klagend! denn lebend annoch flieg' ich von Munde zu Mund! (Übers. v. F. H. Kern).
Die Verse sind uns erhalten durch Cicero, der sie als Beleg für das Verlangen nach Nachruhm anführt, das den größten Genius und den stolzesten Geist erfüllt: Tusculanae Disputationes, Buch I, XV, 34. In der griechischen Poesie finden wir Epigramme in der ersten Person vom 6. Jahrh. v. Chr. an, cf. Kaibel, Epigrammata Graeca.

[2]) Ein Stück ist erhalten bei Cicero, De Legibus II, 57; ein anderes bei Seneca, Epistulae Morales, 108, 33.
„Hier liegt der Mann, den weder Freund noch Feind seinen Taten entsprechend zu schätzen vermochte."

höchsten von ihm erreichten Amt (bei ihm war es nicht das Konsulat, sondern nur eine Prätur im Jahre 139); auf den anderen finden sich zwei Verspaare, in denen er sich als würdigen Erben seiner Ahnen rühmt:

Virtutes generis meis moribus accumulavi,
progeniem genui, facta patris petii.
Maiorum obtenui laudem, ut sibi me esse creatum
laetentur; stirpem nobilitavit honor.[1])

Hier ist die Verwendung der ersten Person offenbar rein poetische Form, da der hier geehrte Mann sich gewiß das Epitaph nicht selbst komponiert hat. Dieselbe Form erscheint dann etwa ein halbes Jahrhundert später auf dem Grabstein einer Freigelassenen, und ist dort dazu benutzt, die Verstorbene selber die Gefühle aussprechen zu lassen, die ihr Gatte ihr gegenüber empfand, und ihr das Lob ihrer weiblichen Tugenden, wie Reinheit, Bescheidenheit, Anstand und eheliche Treue in den Mund zu legen.[2]) Solche Verwendung der ersten Person findet sich in der Folgezeit häufig in metrischen Grabschriften aus den niederen Volksschichten.[3]) Inhaltlich angesehen, erinnern diese Stücke an die „laudatio Turiae". Man mag auch an die römischen Grabmäler denken, die man aus den Museen kennt, wo manchmal der Sarkophag von sich hinlehnenden Figuren, die die Ehegatten darstellen, überragt wird, statt, wie üblich, durch die Porträt-Büste des Toten. In den Inschriften können wir sehen, wie die affektiven Beziehungen von Person zu Person

[1]) Durch mein Leben habe ich die Würde meines Geschlechts gemehrt, ich brachte Nachkommenschaft hervor und eiferte meinem Vater nach. Der Ahnen Lob wurde mir zuteil, sie freuten sich, daß ich ihnen geboren war; meine Laufbahn diente meinem Stamm zur Ehre. Bücheler, Carmina Epigraphica Nr. 958.

[2]) Viva Philematium sum Aurelia nominitata.
Casta, pudens, volgi nescia, fida viro.
Vir conlibertus fuit eidem, quo careo eheu,
Re fuit ei vero plus superaque parens.
Septem me natam annorum gremio ipse recepit;
Quadraginta annos nata, necis potior.
Ille meo officio assiduo florebat ad omnes . . .
(Bei Lebzeiten wurde ich Aurelia aus Philema genannt, die Keusche, Sittsame, die dem gemeinen Volke fern blieb, die ihrem Manne die Treue hielt.
Mein Mann wurde mit mir zusammen freigelassen von demselben Herrn, der — ach, ich entbehre ihn — ihm wie mir mehr war als ein Vater. Sieben Jahre war ich alt, als er mich zu sich nahm, mit vierzig starb ich.
Es ging ihm gut in allen Dingen dank meiner ständigen Fürsorge.)
Bücheler No. 959; cf. Armstrong p. 257. In einem anderen Beispiel (aus dem Jahre 29 n. Chr.) rühmt sich der Tote seiner Ehrenhaftigkeit, wenn er auch arm war. Bücheler No. 996; Armstrong p. 239.

[3]) Cf. Armstrong, Autobiog. Elements, p. 250 ff; 243. Sandys a. a. O. p. 65.

in der Familie, besonders die zwischen Mann und Frau, auch in den niederen Schichten der Gesellschaft zum Ausdruck gelangten, die, wie das die Regel ist, die in den vornehmen Kreisen ausgebildeten Formen des Ausdrucks und Benehmens sich aneignen.

In den Grabschriften in Prosa tritt uns der Gebrauch der 1. Person erst in Augusteischer Zeit entgegen[1]) und nur wie zufällig einmal in einem der zahlreichen Berichte über ihre militärische Laufbahn, die uns von Offizieren der römischen Armee erhalten sind.[2]) Ein praefectus cohortium d. h. Befehlshaber einer Infanterieeinheit, der unter P. Sulpicius Quirinius, dem Konsul des Jahres 12 v. Chr. und späterhin Statthalter von Klein-Asien und Syrien, gedient hatte, gibt einen solchen Bericht in einer Inschrift, die er für sein und seiner Frau — einer Freigelassenen — Grab bestimmt hatte. Auf die Angabe von Name und Rang, mit der die Inschrift wie üblich beginnt, folgt hier in ungewöhnlicher Weise der Bericht in erster Person, und zwar unvermittelt, ohne die Formel, die wir seit Alters bei solchen Selbstvorstellungen finden; „Er spricht: Ich . . . "[3]) Es ist nur ein kurzer Bericht von seinen einzelnen Ruhmestaten: daß er den Auftrag durchführte, den Census in Apamea in Syrien abzuhalten und eine der Burgen eines Räuberstammes im Libanon zu erstürmen, was beides im Jahre 6 nach Chr. geschah. Diese „autobiographische" Grabschrift stand wahrscheinlich schon unter dem Einfluß des Monumentum Ancyranum.[4])

Üblich war in dieser Art von Aufzeichnungen der Gebrauch der dritten Person. In dieser Form bringt Petronius in seiner glänzenden Satire: Das Gastmahl des Trimalchio die Inschrift vor, die der reiche Emporkömmling auf sein Grabmal gesetzt haben möchte. Der ganze Passus des berühmten Romans interessiert uns hier als eine treffende

[1]) Abgesehen von den Grüßen, die den Eindruck hervorrufen sollten als richte der Tote sie an die Lebenden oder der Vorübergehende an die Toten. Cf. Sandys a. a. O. p. 63. Armstrong a. a. O. p. 238 f.

[2]) Quintus Aemilius Quinti Filius Palatena tribu Secundus, in castris divi Augusti sub Publio Sulpicio Quirinio legato Augusti Caesaris Syriae honoribus decoratus, praefectus cohortis Augustae primae, praefectus cohortis secundae Classicae; idem iussu Quirini censum egi Apameae civitatis milium hominum civium CXVII; idem missu Quirini adversus Ituraeos in Libano Monte castellum eorum cepi et ante militem praefectus fabrum, delatus a duobus consulibus ad aerarium et in colonia quaestor, aedilis iterum, duumvir iterum, pontifex.
Ibi positi sunt Q. Aemilius Q. F. Pal. tribu Secundus filius et Aemilia Chia liberta . . . Cf. Corpus Inscr. Lat. III. Suppl. 6687. (Berytus). Dessau Inscr. selectae, Nr. 2683. Armstrong a. a. O. p. 247.

[3]) Vgl. z. B. die ägyptischen Texte, oben S. 30.

[4]) Cf. F. Blumenthal, Die Autobiog. des Augustus, in Wiener Studien vol. XXXV und XXXVI, 1913/14.

Wiedergabe der sozialen Gepflogenheiten der reichen Freigelassenen in den römischen Provinzen zu Neros Zeit (um 60 n. Chr.), in der der „arbiter elegantiae" die vulgär gewordene Übung der Selbstverherrlichung der Person parodiert. Trimalchio, der Veranstalter dieses Gelages redet einen seiner Freunde, einen Grabbildhauer an:[1]) „Wirst du wohl, mein lieber Freund, das Grabmonument so bauen, wie ich es dir ans Herz gelegt habe? Ich bitte dich recht sehr, zu den Füßen meiner Statue das Hündchen zu setzen, sowie auch die Kränze, die Salben und alle Kämpfe des Petraites,[2]) damit mirs gelingen möge, dank deiner Kunst, nach meinem Tode fortzuleben. Außerdem soll's in der Breite 100 Fuß und in der Tiefe 200 haben. Denn ich wünsche alle Sorten Äpfelbäume und reichlich Weinreben um meine Asche gepflanzt. Ist es doch ein Mißgriff, die Häuser der Lebenden wohl schön genug aufzuputzen, aber die Wohnung, darinnen wir am längsten weilen müssen, zu vernachlässigen ... Auch sollst du auf dem Grabmal Schiffe mit vollen Segeln abbilden und mich auf dem Prätorsitz im purpurverbrämten Oberkleid und mit fünf Goldringen geschmückt, aus einem Säckchen öffentlich Geld ausstreuend ... Wenn es dir beliebt, kannst du auch Speiselager dazu machen; stelle auch dar, wie sich das ganze Volk gütlich tut. Zu meiner Rechten stehe die Fortunata,[3]) eine Taube in der Hand und mit einer Leine an ihrem Gürtel ein Hündchen mit sich führend. Nicht zu vergessen meinen Liebling ... In der Mitte eine Uhr, damit jeder, der nach der Uhr sieht, er möge wollen oder nicht, meinen Namen lese. Auch vergiß mir ja die Inschrift nicht; vielleicht eignet sich diese:

Gajus Pompejus Trimalchio Maecenatianus[4]) liegt hier.
Ihm wurde in seiner Abwesenheit das Sevirat[5]) übertragen.
Er konnte Mitglied aller Decurien Roms sein, aber er schlug es aus.
Fromm, tapfer, treu, ein selbstgemachter Mann, hinterließ er
30 Millionen und hörte niemals einen Philosophen.
Leb wohl, auch du."

Von den anderen Gruppen von Inschriften kommen für uns diejenigen in Betracht, die zu Ehren bedeutender Männer, sei es an öffentlichen Porträtstatuen, sei es an staatlichen Gebäuden angebracht wurden. Diese Art Inschriften in lateinischer Sprache dürfte sich kaum wesent-

[1]) Petronius Arbiter. Satyricon, Kap. 71. Verdeutscht durch einen Homo Heidelbergensis (G. Waltz) 1909, nach dem Text von F. Bücheler.
[2]) Ein berühmter Gladiator dieser Zeit.
[3]) Seine Frau, niedrigster Herkunft.
[4]) d. h. Freigelassener von Mäcen.
[5]) Ein Priesteramt.

lich von den griechischen unterscheiden. Wir erfahren sogar ausdrücklich von einem Gelehrten der frühen Kaiserzeit,[1]) der die Statuen auf dem Forum des Augustus in Rom vor Augen hatte, daß diese Gepflogenheit aus Athen stammte und sich von da aus „über die ganze Welt" verbreitete, ein Zeichen, wie er sagt, der „humanissima ambitio": denn die Ehren und Würden der denkwürdigen Männer sollten nicht bloß in den Gräbern, sondern „auf den Postamenten ihrer Statuen" zu lesen sein. Livius berichtet uns von einer goldenen Porträt-Statue, der ersten ihrer Art, die in Rom zu sehen war, die keine Gottheit sondern einen Menschen darstellte; und zwar den Manius Acilius Glabrio, den Besieger des Antiochus, des Königs von Syrien (im Jahre 192 v. Chr.). Sie wurde von seinem Sohn errichtet in einem Tempel, den er, ein Gelübde des Vaters erfüllend, der Pietas weihte (im Jahre 181).[2]) Die Befriedigung des Familienstolzes durch Monumente dieser Art entsprach doch einer älteren römischen Tradition. Wir hören, wiederum von Plinius, daß Appius Claudius (um 300 v. Chr.), ein Mann aus höchstem Adel, der die berühmte Appische Straße und die ebenfalls nach ihm benannte Wasserleitung gebaut hat, der erste war, der die Bilder seiner Ahnen in Form von Porträt-Medaillons mit Angabe ihrer öffentlichen Ämter in einem Tempel aufstellte, den er zu bauen gelobt hatte.[3]) Die Tempel, die Heerführer in Zeiten der Gefahr gelobten und dann teils aus eigenen teils aus Staatsmitteln erbauten, dienten, wie ein moderner Historiker ausführt, „nicht religiösen Zwecken, sondern als dauerndes Zeugnis der Siege, die sie sich zuschrieben". Derselbe Historiker faßt zusammen:

„Der Familienstolz gefiel sich darin, auf eigene Kosten und ohne Volksbeschluß Ehrendenkmäler der Vorfahren zu errichten ... Die Sitte, oder vielmehr Unsitte scheint seit dem Ende des dritten Samniterkrieges eingerissen zu sein, seit die Thuriner dem C. Aelius eine Statue setzten ... Die öffentlichen Plätze waren übervoll von solchen Werken, und diejenigen, welche nicht auf Volks- oder Senatsbeschluß errichtet worden waren, wurden von den Censoren entfernt ..."[4])

Ein Beispiel für diese Selbstverherrlichung von republikanischen Würdenträgern gibt ein Denkmal, das Tiberius Gracchus, der Vater der beiden berühmten Reformer, sich in einem Tempel errichtete. Er hatte eine Revolte in Sardinien, die im Jahre 179 ausbrach, in einem zweijährigen Kriege mit einem starken konsularischen Heere niederge-

[1]) Plinius nat. hist. XXXIV, 4, 17.
[2]) Livius XL, 34, 5.
[3]) Plinius nat. hist. XXXV, 12.
[4]) Wilhelm Ihne, Röm. Gesch. Bd. I² S. 528, Anm. 1.

schlagen. Er ließ seine Siege in einem Gemälde darstellen und stellte es im Tempel der Mater Matuta auf mit der Unterschrift, die uns bei Livius erhalten ist:[1])

„Unter dem Befehl und Kommando des Tiberius Sempronius Gracchus eroberte das Heer des römischen Volkes Sardinien.

In dieser Provinz wurden über 80 000 Feinde erschlagen oder gefangen genommen. Nachdem er den Staat aufs beste geordnet und unsere Verbündeten in Freiheit gesetzt und die Staatseinkünfte wieder gesichert hatte, führte er die Armee wohlbehalten und unversehrt in die Heimat zurück, reich mit Beute beladen; zum zweiten Mal betrat er Rom als Triumphator. Zur Erinnerung an dieses Ereignis stellte er zu Ehren Jupiters diese Tafel (d. h. Bild von Sardinien) auf."

In dieser Gruppe von Inschriften war der Gebrauch der 3. Person herkömmlich. Aber es kam doch auch vor, daß ein besonders hochmütiger Aristokrat die Rede in der 1. Person wählte, wenn er sich einen Gedenkstein setzte. Ein — einzeln dastehendes — Beispiel gibt ein Meilenstein aus der Zeit der Gracchischen Reformen, der 4 Fuß hoch und 2 breit bei einem Marktflecken in Lucanien an der von Regium nach Capua führenden Straße gefunden wurde.[2]) Der Erbauer der Straße, der auch das Städtchen angelegt hat, ein gewisser P. Popillius Laenas, errichtete den Stein als Urkunde dieser Bauten (wohl um 132 v. Ch.),[3]) aber die Inschrift nennt seinen Namen nicht, sondern setzt unmittelbar in erster Person ein „in einer für Rom und Italien völlig unerhörten Weise", wie einer der besten Kenner bemerkt.[4]) Sie beginnt: „Ich erbaute die Straße...", und endet: „ich errichtete das Forum hier und die öffentlichen Gebäude." Dazwischen sind zunächst, die Hälfte der Inschrift füllend, die dem Zweck des Meilensteines entsprechenden Angaben über die Entfernung der wichtigsten Orte an der Straße gestellt, aber dann folgt ein Stück Tatenbericht: „Ferner habe ich als Prätor in Sizilien aus Italien entflohene Sklaven eingefangen und 917 ihren Herren zurückgegeben. Ferner veranlaßte ich als erster, daß Schafhirten Staatsländereien zu Gunsten von Ackerbauern räumen mußten."[5])

[1]) Livius, XLI, 28, 8. Cf. Ihne, a. a. O. Bd. 3, S. 365, Anm. 3.

[2]) Dessau Inscript. sel. no. 23. Cf. Armstrong a. a. O. p. 262; Sandys a. a. O. p. 132; 137.

[3]) Es handelt sich wahrscheinlich um den Popillius, der im Jahre 132 Konsul war, aber es könnte auch der gleichnamige Censor des Jahres 159 sein; cf. Nissen, Landeskunde (1902).

[4]) Dessau, a. a. O.

[5]) Viam feci ab Regio ad Capuam, et in ea via pontes omnes, miliarios tabeliariosque posui. Hinc sunt Nonceriam milia LI, Capuam XXCIIII, ... summa ab Capua Regium milia CCCXXI. Et idem praetor in Sicilia fugitivos Italicorum con-

Der erste dieser Ruhmestitel bezieht sich auf die Unterdrückung der Unruhen, die dem sizilianischen Sklavenkrieg (135 v. Chr.) vorangingen, der andere wahrscheinlich auf das Agrargesetz, das Tiberius Gracchus im Jahre 133 durchgesetzt hatte, um durch Aufteilung von Latifundien in Landlose für Kleinbauern der Wirtschaftskrise entgegenzuwirken. Popillius, der einer der schärfsten Gegner der Gracchen war, rühmt sich in demselben Atem, in dem er sich als Unterdrücker des Sklavenaufstandes hinstellt, daß er mit der Agrarreform, die die verderbliche Sklavenwirtschaft beseitigen sollte, den Anfang gemacht habe. So sehen wir hier, wie das Bedürfnis des Politikers, seine Stellung in den Parteikämpfen der Zeit zu dokumentieren, dazu führen konnte, die Schranken zu durchbrechen, die dieser Art von Inschriften durch den Zweck, für den sie bestimmt, und den Platz, an den sie gebunden waren, gesetzt waren. Stilwidrig wie es ist, liegt dieses Dokument auf dem Wege von den Gewohnheiten des praktischen Lebens zur Autobiographie, wenn es auch noch nicht selber als ein autobiographisches Dokument anzusprechen ist.[1])

Wenn wir diesen Weg weiter verfolgen, werden wir aus dem Bereich der Inschriften in den der Literatur geführt. In dieser Hinsicht möchten wir allgemein sagen, daß in der römischen Literatur die Historie der Autobiographie voranging — freilich eine Art von Historie, die selber von den Traditionen der herrschenden Familien ausging und aus ihnen nicht bloß Material, sondern auch die Gesichtspunkte für die Beurteilung der Menschen und Ereignisse schöpfte.

Wie die angesehenen Familien ihren Stolz in die Leistungen ihrer Mitglieder für den Staat setzten, so fühlten sie sich ihrerseits als Repräsentanten des römischen Staats. In der Halle der vornehmen Häuser, in der die Bilder der Hausgötter, die Herdstelle der Familie und die im Schrank aufbewahrten Wachsmasken berühmter Ahnen sich befanden, war seit alters Raum vorgesehen für die Aufbewahrung von Familiendokumenten. Zu diesen gehörten nicht bloß private Urkunden, wie der Stammbaum und die ebenso wesentlichen Rechnungsbücher, sondern auch amtliche, öffentliche Dokumente — die Akten, die von Mitgliedern der Familie während ihrer Amtszeit geführt worden waren,

quaesivi reddidique homines DCCCCXVII. Idemque primus feci ut de agro publico aratoribus cederent pastores. Forum aedesque publicas hic feci.

[1]) Armstrong, Autobiog. Elements . . ., p. 262, hält den Meilenstein des P. Popillius für „unsere früheste Prosa-Autobiographie". Er erklärt, daß „hier auf dauerhaftem Stein eine echte Autobiographie steht, welche den Beginn der überlieferten literarischen Autobiographie um volle 20 Jahre hinaufrückt." Dementsprechend verficht er die These: „Die Römer schufen die Autobiographie", ibid. p. 215.

blieben in ihrem Besitz und wurden als Familien-Erbe zum Vorbild wie zur Erinnerung aufbewahrt.[1]) Dementsprechend erscheint hier der normale Gang der Entwicklung, der zunächst zur Ausbildung der Familienchronik und dann in ihr oder durch sie hindurch zur Autobiographie führt, in charakteristischer Weise modifiziert. Chroniken der großen römischen Familien hat es zwar nach der herrschenden Meinung[2]) seit der alten Zeit der Republik gegeben; man beruft sich dafür auf eine Bemerkung von Livius, der mit Bezug auf die Quellen zur ältesten Geschichte Roms von publicis privatisque monumentis spricht, die beim Brande Roms untergingen. Aber die herkömmliche Auffassung jener Bemerkung ist kaum haltbar,[3]) und Livius selbst, der in der Augusteischen Zeit schrieb, setzt bereits einen Gegensatz von „öffentlich" und „privat" (literarisch „abseits" d. h. außerhalb des Staatsbereiches) voraus, der in der alten Zeit schwerlich bestand. Die von der Tradition der patrizischen Familien ausgehende historische Literatur der Römer hatte nicht die Geschichte der Familien, sondern des römischen Staates zum Gegenstand. Dies betrifft das Geschichtswerk des ältesten Prosaschriftstellers der Römer, des Q. Fabius Maximus, der aus einem der vornehmsten Geschlechter stammte (geb. 254). Er benutzte die nationale Geschichtsschreibung, um den Ruhm seines eigenen Geschlechtes zu verkünden; aber dieser Ruhm gipfelte darin, daß in einem der entscheidenden Kriege für die Herrschaft Roms über Italien alle männlichen Nachkommen der gens Fabia den Tod im Kampf fürs Vaterland fanden, mit Ausnahme eines Knaben, der in Rom geblieben war.

Der Typus der Geschichtsschreibung, der durch Fabius in die römische Literatur eingeführt worden ist, — oder vielmehr in die hellenistisch-

[1]) Marquardt, a. a. O. I. S. 243 f. Mommsen, Staats-R. I³ S. 5, 2 III S. 1016. H. Peter, die geschichtl. Lit. über die röm. Kaiserzeit I S. 223.

[2]) H. Peter, Hist. Rom Reliq. p. XXXIII. Teuffel Literaturgesch. ⁵ § 80. Vgl. auch Münzer, Quellenkritik der Naturgesch. des Plinius S. 351 ff.

[3]) Gegen die herrschende Meinung wendet sich v. Premerstein, (Art. Commentarii bei Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. IV, Spalte 756): „Die privata monumenta (Levius VI, 1, 2), in welchen man herkömmlich 'Haus- und Familienchroniken' zu sehen pflegt, sind, soweit es sich nicht um laudationes und um späte antiquarische Erzeugnisse handelt, kaum etwas anderes als die Amtsbücher der ehemaligen Magistrate, die in den tablina ihrer Familien als Erinnerungszeichen und praktische Vorlagen für die Nachkommen verwahrt wurden."
Ein Beispiel für antiquarische Erzeugnisse der Art findet sich bei Nepos, Atticus 18, 3: Juniam familiam a stirpe ad hanc aetatem enumeravit, notans quis a quo ortus quos honores quibusque temporibus cepisset... nihil potest esse dulcius iis qui aliquam cupiditatem habent notitiae clarorum virorum.

römische; denn er, der römische Senator, schrieb griechisch: vermutlich, weil er sich an die gebildete Welt wandte — wird in einer der großen modernen Darstellungen der römischen Geschichte, die das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, so gekennzeichnet: „Die Größe der römischen Aristokratie, die ein Grundzug der ganzen Innen- und Außen-Politik der Republik war, hat auch der römischen Geschichtsschreibung ihren Stempel aufgedrückt. Wie die Geschichte despotischer Staaten großenteils in der Erzählung der Taten der aufeinander folgenden Machthaber besteht, so sind in der Geschichte Roms die Überlieferungen von den Großtaten der einzelnen Familien und Geschlechter zusammengeflossen und zu einem zusammenhängenden Ganzen verarbeitet worden."[1]) Anderseits scheint diese historische Literatur, die für uns verloren ist, der Gattung der politischen Memoiren verwandt gewesen zu sein; denn einen großen Raum in den Werken nahm die Geschichte der Gegenwart ein, die der Schreiber nicht bloß als Zuschauer, sondern als Mithandelnder erlebt hatte. Das gilt, wie für Fabius, so für den alten Cato (geb. um 234 v. Chr.), den man als den eigentlichen Vater der römischen Geschichte zu betrachten pflegt. Er hat sein Werk, das er Origines nannte, von der legendären Gründung der Stadt bis zum Jahre 150, d. h. ein Jahr vor dem Ende seines langen Lebens geführt. Cicero, der ihn zur Hauptperson in einem seiner Dialoge gemacht hat, läßt ihn dort von seinen historischen Arbeiten berichten; er erzählt nicht bloß, wie wir schon erwähnten, von seinem Interesse an den Grabschriften der Väter und Vorväter, sondern weiter: „Ich sammle alle Aufzeichnungen der alten Zeit, und jetzt gerade stelle ich meine Verteidigungsreden anläßlich berühmter Rechtsfälle zusammen."[2]) Dies bezieht sich auf seine politischen Reden, die er, wie wir sahen[3]), in seine Annalen von Rom einfügte. Sie bildeten einen so wichtigen und großen Teil seines Geschichtswerkes, daß sie später in einem besonderen Buch zusammengefaßt wurden. So trug der beamtliche Geschäftsbetrieb ebenso wie der Stolz der vornehmen Familie auf ihre Leistungen für den Staat zu der Ausbildung der historischen Literatur bei.

In der Neuzeit, aus der wir eine Fülle echter Familien-Chroniken haben, können wir den natürlichen Verlauf verfolgen, wie er innerhalb der häuslichen Überlieferungen dazu führt, daß der oder jener Familien-Vater seine eigene Lebensgeschichte für seine Nachkommen aufzeichnet.

---

[1]) W. Ihne, Römische Geschichte I[3] S. 262. Für „Chroniken" haben wir „Überlieferungen" eingesetzt.
[2]) Cicero, Cato Maior. De senectute, XI, 38.
[3]) S. oben, S. 221.

Es kommt dabei eine eigentümliche Art von Autobiographie zustande; sie tritt nicht nur in den mittelalterlichen Stadtstaaten, sondern auch in der englischen Aristokratie mit typischen Zügen auf, und die Florentiner haben sie im Bewußtsein ihres Zusammenhanges mit ihren römischen Vorfahren ausgebildet.[1]) Konkrete Regeln der Lebenserfahrung, Vorbild und Warnung, Vorführung der Eltern und Voreltern und der Anverwandten auch in der Form des Porträts von Aussehen und Charakter, helle Freude an der Aufnahme von all dem Detail der täglichen Wirklichkeit in chronikartiger Einzelbeobachtung oder mit einer naturwüchsigen Kunst des Erzählens sind ihr eigen. Über den Stil der älteren römischen Selbstbiographien ist schlecht urteilen, da wir sie nicht haben. Und in welchem Maße ihre Spiegelung bei Cicero und Tacitus eine Vergrößerung ist, muß unbestimmt bleiben. Aber das ist doch klar, daß die Region, in der sie auf dem Untergrund jener häuslichen Tradition entstanden sind, nicht mehr das Familienleben gewesen ist, wo die Mitteilung der eigenen Erfahrungen als Selbstzweck aufgekommen wäre, aber auch nicht eine rein römische Praxis der öffentlichen Selbstdarstellung, wie man sie in den Inschriften finden möchte, sondern die hellenistische Kulturwelt mit ihrer politischen Memoirenliteratur und ihren Begriffen der Persönlichkeit und literarischen Formen ihrer Darstellung. Ähnlich hat sich dem nationalen Brauch der Leichenrede gegenüber die schriftstellerische Behandlung eines individuellen Lebens, wie sie zum Ruhme jüngst Verstorbener und einmal auch eines noch Lebenden (bei dem Attikus des Nepos) verfaßt wurde, von der griechischen Literatur aus, in den griechischen Formen des Enkomion oder der Biographie ausgebildet,[2]) wobei jedoch das regelmäßige Verhältnis bestehen blieb, daß der Darsteller dem Dargestellten nahe verbunden oder verpflichtet war, der Sohn dem Vater, ein Freund dem Freunde, ein Anhänger und Kampfgenosse dem Parteihaupt, ein Klient seinem Wohltäter die vita schrieb.[3])

3.

Man ist gewohnt, die Autobiographien römischer Staatsmänner aus der alten aristokratischen Republik mit denen aus der Kaiserzeit zusammen als Tendenzschriften abzutun und ihre Entstehung auf die

[1]) S. Bd. 2 des vorliegenden Buches. Einen allgemeinen Hinweis auf die Analogie der florentinischen Chroniken mit der geschichtlichen Überlieferung der römischen Adelsgeschlechter gibt Abbate Salvini in s. Ausgabe von Pittis Chronik (1720) pref. p. XII sq. Cicerone non solo lodò ma dette per precetto il leggere i libri domestici e familiari e de' lor vechi spezialmente.

[2]) Leo a. O. S. 225 ff.

[3]) Beispiele bei C. Wachsmuth, Einl. in d. alte Geschichte S. 207. Leo S. 226. Peter, Geschichtl. Lit. a. O. I S. 184 f.

Gattung der politischen Flugschriften zurückzuführen, die schon vorher in die Literatur der Römer eingeführt worden war.[1]) Diese Ansicht steht im Gegensatz zu dem Bilde von dem Ethos jener ersten lateinischen Autobiographien, das wir aus den Äußerungen von Cicero und Tacitus über sie gewinnen, aber ist geeignet, dieses Bild zu ergänzen, dessen Hintergrund wir zu zeichnen suchten.

Die Erscheinung einer Art von politischen Flugschriften in Rom ist an einen großen Namen geknüpft. Scipio Africanus der Ältere (237—183), der Besieger Hannibals, veröffentlichte um 190 eine Schrift, in der er unter anderem auch seine militärischen Operationen in Spanien gegen die Karthager behandelte, durch die der 27jährige dem Krieg eine neue Wendung gegeben und Rom aus seiner verzweifelten Lage gerettet hatte (210). Die Schrift war griechisch geschrieben — wie die Geschichte Roms, die Fabius Pictor damals verfaßte — und hatte die Form eines Briefs, gerichtet an den König von Makedonien, einen Herrscher, dessen einflußreiche Stellung wir bemerkten, als wir die Autobiographie Arats von Sikyon betrachteten. Wir wissen von diesem Sendschreiben Scipios durch Polybius (X 9, 3), der mit den Traditionen der Scipionischen Familie vertraut war. Er nimmt darauf Bezug, weil Scipio darin die Planmäßigkeit jener Operationen betont hatte, die zu seinem Siege führten, ein Punkt, den Polybius verficht im Gegensatz zu anderen Historikern, die, wie er sagt, „ihren Erfolg nicht dem Manne und seiner Voraussicht, sondern den Göttern, dem Zufall oder Glück (tyche) zuschrieben". Dieser Punkt ist für uns von besonderem Interesse im Hinblick auf die Autobiographie Sullas, in der gerade eine solche rationale Auffassung von Erfolg und Glück uns begegnen wird. Bei Scipios Soldaten ging der Glaube um, daß er ein besonderer Liebling der Götter sei, und die herrschende Meinung ist, daß er diesen Glauben teilte oder wenigstens begünstigte. In jenem „Brief" hat er, scheint es, einen solchen Verdacht abgewehrt. Es mag aber auch sein, daß die Anfeindungen, denen er in seinem Alter ausgesetzt war, ihn zu einer Art Apologie veranlaßten. Er hatte die leitende, ja königliche Stellung, die er als princeps senatus gewonnen hatte, nicht auf die Dauer behaupten können; nachdem er die von Hanibal drohende Gefahr beseitigt hatte, eröffneten seine Gegner, die für die 'Freiheit' der Republik — d. h. für Gleichberechtigung aller Adelshäuser — eintraten, den Kampf gegen die allzu mächtige Familie der Scipionen; ein öffentliches Verfahren wegen Bestechlichkeit wurde zunächst gegen

[1]) Schanz, Gesch. der Röm. Lit. I, S. 135. H. Peter, Geschichtl. Lit. über die röm. Kaiserzeit I, S. 163 f., 201 f.

Scipios Bruder, dann gegen ihn selbst eingeleitet. Verbittert zog er sich auf sein heimatliches Landgut in Kampanien zurück, wo er auch beerdigt sein wollte, fern von Rom, wie es die ihm zugeschriebene Grabschrift ausspricht: Ingrata patria. Ne ossa quidem mea habeas.

Die literarische Form des Sendschreibens, die zu den im Hellenismus entwickelten Literaturformen gehört, finden wir in jener Zeit noch bei einem anderen Mitglied der Familie der Scipionen zu autobiographischen Zwecken verwandt und wiederum an einen auswärtigen Herrscher gerichtet. Scipio Nasica, der sich im Entscheidungskampfe Roms gegen Makedonien unter Aemilius Paulus hervortat (168 v. Chr.), behandelte diese seine Heldentaten, wie wir zufällig durch Plutarch erfahren,[1]) in einem „kurzen Brief, den er einem der Könige schrieb" (wahrscheinlich an Massinissa von Numidien).

Bedeutsamer ist eine Notiz, die wir über eine in Briefform veröffentlichte politische Broschüre von Gaius Gracchus (153—121) haben, dem jüngeren der beiden berühmten Brüder, die, selber Aristokraten von Geblüt und Bildung, die Sozialreform in die Hand nahmen, und deren Scheitern den Untergang der römischen Republik zur Folge hatte. In diesem „Brief", den er an einen seiner römischen Freunde (M. Pomponius) richtete, kam Gaius auf die Motive zu sprechen, die seinen Bruder zu dem kühnen Unternehmen getrieben hatten, und hob dabei als entscheidend ein Erlebnis heraus, das Tiberius Gracchus (163—133) in seinem 25. Lebensjahr gehabt hatte, als er, mit dem Amt des Quästors bekleidet, von Rom durch Oberitalien nach Spanien in den Numantinischen Krieg zog (137). Plutarch führt diese Stelle der Schrift an, weil sie der von ihm selber vertretenen Ansicht entgegenstand, daß eitel Ambition das Motiv von Tiberius' „kühner politischer Maßnahme" gewesen sei.[2]) „Sein Bruder Gaius aber schreibt in einer Broschüre: 'Als Tiberius auf seiner Reise nach Numantia durch Etrurien kam, das verödete Land dort sah und beobachtete, daß alle Feldarbeiter und Hirten landfremde, kriegsgefangene Sklaven waren, da zuerst faßte er den Plan, der ihm und seinem Bruder tausend Leiden bringen sollte.'"

Was Plutarch als Ursache der Leiden der Gracchen betrachtet, war nach deren Ansicht: sie erkannten die Ursache der Leiden ihres Vaterlandes. Die „Broschüre", in der Gaius seine Ansicht aussprach, hatte, wie es scheint, biographischen Charakter; er sprach darin auch vom Vater, dem ruhmreichen Konsul, dessen Siegesinschrift wir erwähnten, und von

[1]) Plutarch, Aemilius Paulus XV, 3.
[2]) Plutarch, Tiberius Gracchus VIII.

der Mutter Cornelia, der Tochter von Scipio Africanus, dem Überwinder Hannibals.[1])

An diese Reihe von politischen Sendschreiben lassen sich die Autobiographien anschließen, sofern auch sie unmittelbar einen praktischen Zweck verfolgten. Das taten sie nach dem Urteil des hervorragenden Gelehrten, der die Fragmente gesammelt und das Genre als einen Zweig der historischen Literatur der Römer behandelt hat. Er erklärt: „Die Freude, Selbsterlebtes ehrlich und in schmuckloser Form zu erzählen und damit dem Leser einen Genuß zu bereiten, haben die Römer nicht gekannt; ihre Autobiographien haben, soweit die dürftigen Reste überhaupt ein Urteil ermöglichen, immer einen politischen Zweck verfolgt und für sich und ihr Andenken Stimmung machen wollen."[2]) Indes bleibt die Frage, wie es kam, daß dieser politische Zweck nicht bloß durch Pamphlete oder historische Schriften zur Zeitgeschichte sondern durch Autobiographien verfolgt wurde, und hierfür dürften die bodenständigen, im politischen Leben der römischen Republick entwickelten Gewöhnungen der Selbstdarstellung der Persönlichkeit maßgebend gewesen sein. Es waren Gewöhnungen sowohl des amtlichen Geschäftsbetriebes wie des aristokratischen Verlangens nach einer sozusagen irdischen, d. h. historischen Art von Unsterblichkeit. Eine apologetische Stellung oder, allgemein gefaßt, die Behandlung der Selbstbiographie als Aufgabe, die nicht für sich besteht, sondern zu äußeren Zwecken ergriffen wird, um eine bestimmte Auffassung der geschichtlichen Ereignisse bei der Gegenwart oder nächsten Zukunft durchzusetzen, ist die gewöhnliche Art der politischen Memoiren bei ihrer Entfaltung in revolutionären Zeiten und Bürgerkämpfen. Solche praktischen oder 'politischen' Absichten im weitesten Sinne des Wortes waren gewiß im Spiele, wenn ein römischer Senator am Ende seiner politischen Laufbahn im Alter die Feder ansetzte, nicht mehr unmittelbar als Waffe im Parteikampf, sondern um seine vita zu schreiben. Die Autobiographen haben ihre Absicht erreicht: ihre Darstellung beherrscht die geschichtliche Überlieferung über die Zeit von Marius und Sulla, von dem Werk Sallusts abgesehen, der ein selbsständiges Urteil besaß.[3])

Am nächsten scheint jenen Broschüren die Schrift von Catulus „über sein Konsulat und seine Taten" zu stehen, die den vollen Autobiographien

[1]) Cf. Cicero, de divinatione I, 18, 36; II, 19, 62. Cicero erwähnt den Brief nur wegen eines darin berichteten bösen Omens, das den Tod des Vaters der Gracchen ankündigte.

[2]) H. Peter, Die histor. Literatur über die römische Kaiserzeit, Buch 2 Kap. II: Die vom Hof unabhängigen Denkschriften, S. 201.

[3]) Cf. Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie Bd. I (1894), 587.

zeitlich voranging. Er wollte seinen Anteil an dem Sieg über die Cimbern bei Vercellae zur Geltung bringen gegenüber Marius, der den Ruhm für sich allein in Anspruch nahm. Die Schrift war kurz, nur ein „Buch" umfassend, während die Autobiographie von Scaurus, mit der Cicero sie zusammenstellte, drei Bücher und die von Rutilius mindestens 5 Bücher lang war. Indes kommt auch bei Scaurus die beamtliche Art des politischen Geschäftsbetriebs in Betracht. In der römischen Republik war es herkömmlich, und blieb es bis in das Zeitalter des Augustus hinein, daß Feldherren und Statthalter dem Senat brieflich Bericht über ihre Tätigkeit erstatteten. Solche Berichte konnten von ihren Verfassern benutzt werden, um ihre Taten vor der breiten Öffentlichkeit darzustellen, wenn ein Bedürfnis dazu bestand. So lagen z. B. Cäsars Berichte an den Senat seinen Kommentarien über den gallischen Krieg zu Grunde.

Das apologetische Motiv ist greifbar bei Scaurus (162—89). Er ist eine der markantesten Figuren aus der Zeit der Wiederherstellung der Herrschaft des Senats nach der Vernichtung der Gracchen und vor dem Aufstieg Sullas. Als Führer der reaktionären Senatorenpartei spielte er eine bedeutende, aber so zweideutige Rolle, daß uns entgegengesetzte Urteile über seinen Charakter überliefert sind. Cicero schildert ihn als einen Römer alten Schlages, klug und aufrecht, voller Würde und Autorität und rühmt vor allem seine Redlichkeit (fides), die, wie Cicero betont „den Ausschlag gab."[1]) Sallust dagegen erklärt ihn für einen gewiegten Intriganten, den Exponenten der Korruption, die in der herrschenden Schicht der imperialistischen Republik um sich griff. Scaurus habe, so sagt er, seine Laster: Machtgier, Ehrgeiz und Habsucht — es sind die typischen Laster der römischen Herren der Welt — „schlau zu verbergen gewußt"[2]): ein Urteil, das sich gewiß nicht bloß auf sein Verhalten im politischen Leben, sondern auch auf die Autobiographie bezieht, in der er es darstellte. In der Tat war Scaurus wiederholt von seinen Gegnern verfolgt worden wegen unsauberer Machenschaften in der Innen- und Außenpolitik, wo der Verdacht auf ihn fiel, er habe sich von König Jugurtha bestechen lassen. Einer noch übleren Anklage fand er sich in seinem Alter ausgesetzt, als der sogenannte Bundesgenossen-Krieg (91—88) ausbrach; er wurde für die kurzsichtige Politik verantwortlich gemacht, die den italienischen Bundesgenossen das oft versprochene römische Bürgerrecht vorenthalten hatte. Insofern möchte die Autobiographie des Scaurus als ein Symptom des Individualismus im

[1]) Cicero, Brutus XXIX, 111.

[2]) Sallust, Bellum Jurgurthinum XV, III: Homo nobilis, impiger, factiosus, avidus potentiae, honoris, divitiarum, ceterum vitia sua callide occultans.

üblen Sinne des Wortes, der Vernachlässigung des Gemeinwohls um der persönlichen und Partei-Interessen willen erscheinen. Aber anderseits ist das Urteil Ciceros, der die Schrift als das römische Gegenstück zu Xenophons Kyrupädie hinstellte, doch gewiß nicht aus der Luft gegriffen, so übertrieben es auch sein mag. Scaurus hatte eine politische Laufbahn hinter sich, auf die er stolz sein konnte. Aus einer alten, aber verarmten und einflußlos gewordenen Familie stammend, ist er durch eigenes Verdienst zum höchsten Amt und Ansehen aufgestiegen; er hat nach seinem Konsulat (115 v. Chr.) 25 Jahre lang die Stellung des princeps senatus inne gehabt. So konnte er als einer der ersten, vielleicht der erste lateinische Autobiograph einen ungewöhnlichen Reichtum an politischen Erfahrungen mitteilen.

Bei Rutilius R u f u s (158—77) ist das apologetische Motiv auch deutlich, aber nicht mehr von rein politischer Art. Auch er war, als älterer Mann, über 10 Jahre nach seinem Konsulat, angeklagt worden — wegen Erpressung; die sollte er sich als Statthalter von Klein-Asien, der reichsten römischen Provinz, haben zuschulden kommen lassen; er wurde zur Verbannung verurteilt, samt einer hohen Geldbuße (92). Aber dieses Urteil war ein öffentlicher Skandal: Rutilius war ein Opfer der Kapitalisten des Ritterstandes, die seit der gracchischen Revolution die Gerichte beherrschten; sie klagten ihn wegen Erpressung an, weil er ihnen ihr Handwerk zu legen gesucht hatte, das in Wucher und Erpressung bestand. Über seine sittlich und intellektuell hochstehende Persönlichkeit herrscht bei den antiken Historikern eine seltene Einmütigkeit. Cicero sagt, daß durch den Prozeß, den man dem Unschuldigen machte, der Staat in den Grundfesten erschüttert wurde (convulsam penitus rem publicam). Er berichtet, daß Rutilius den Beistand der berühmtesten Gerichtsredner der Zeit ablehnte, um selber seine Verteidigung zu führen; so habe er das der stoischen Schule eigene Selbstvertrauen der Persönlichkeit bewährt.[1]) Seine Verteidigungsrede mag den Ansatzpunkt für seine Autobiographie gegeben haben. Römische Literaten verglichen sie mit der Platonischen Apologie des Sokrates, wir möchten eher an jene wirkliche Autobiographie denken, die in Form einer Gerichtsrede verfaßt war: die des Isokrates. Was bei den Griechen eine künstlerische oder künstliche Form war, erscheint hier in Rom als bittere Realität.

Als Verbannter ging Rutilius nach Kleinasien, eben der Provinz, die er, nach dem Gerichtsurteil, so schändlich ausgebeutet haben sollte, und wo er nun vielmehr mit allen Ehren aufgenommen wurde. Er hatte

[1]) Cicero, Brutus XXX, 114 f.: Itaque illa, quae propria est huius disciplinae, philosophorum de se ipsorum opinio firma in hoc viro et stabilis inventa est.

noch 15 Jahre zu leben. Er sah sein Schicksal objektiv an, als Philosoph. Das würdigt Seneca, der in einer seiner Episteln, die die Verachtung des Todes zum Thema hat, ihn mit anderen historischen Persönlichkeiten, wie vor allem Sokrates, als Beispiel für hochgemutes Handeln und hohes Streben anführt:[1]) „das Urteil, das ihn schuldig erklärte, trug Rutilius, als sei die Ungerechtigkeit der Entscheidung das einzige, das ihn bedrückte. Selbst das Exil ertrug er mit gelassener Heiterkeit. Er verweigerte seine Rückkehr sogar einem Sulla, dem damals niemand etwas abschlug."

Für die Autobiographie Sullas (138—78) ist die apologetische Tendenz ausdrücklich bezeugt. Plutarch spricht davon in seiner Biographie des Diktators, mit Bezug auf den mithridatischen Krieg (87—84), wo Sulla in den Verdacht eines falschen Spiels geraten war, weil er dem Erbfeind nach dem überwältigenden Siege über seine Armeen nicht allzu harte Friedensbedingungen auferlegte, ja dem Unterhändler sogar Freundlichkeiten erwies. „Wegen dieser Anschuldigungen" bemerkt Plutarch, „rechtfertigt Sulla selbst sich in seinen Denkwürdigkeiten."[2]) Er verteidigte sich, indem er mit scheinbar rückhaltloser Offenheit den Unterhändler, einen kappadokischen General, an den Pranger stellte.[3]) Es ist ein geringfügiger Punkt im Vergleich mit den

[1]) Seneca, Epistulae morales XXIV, 4. [2]) Plutarch, Sulla XXIII, 2.

[3]) Das läßt sich noch ersehen aus Plutarchs Nacherzählung der Verhandlungen, die zu dem Friedensschluß mit Mithridates führten. Sulla war es darum zu tun, nachdem er die großen Siege bei Chaeronea (86) und Orchomenus (85) gewonnen hatte, den Krieg zu beenden, um freie Hand zur Niederwerfung seiner Gegner in Italien zu haben, der revolutionären marianischen Partei, die ihn zum Staatsfeind erklärt hatte. Mithridates suchte diese Situation auszunutzen. Sein Unterhändler war ein General namens Archelaus. Sulla entbot ihn zu sich. Plutarch schildert die Unterredung, offenbar Sullas Darstellung folgend: „Sie trafen sich an der Küste nahe Delion, beim Apollotempel. Archelaus begann die Verhandlung mit dem Vorschlag, Sulla solle seine Unternehmung gegen Asien und den Pontus aufgeben und nach Hause fahren, um in Rom in den Bürgerkrieg einzugreifen. In diesem Fall würde Mithridates ihn mit jeder gewünschten Menge Geld, Schiffen und Truppen unterstützen. Doch Sullas Antwort lautete, Archelaus solle alle Rücksicht auf Mithridates aufgeben, die Flotte ausliefern, mit den Römern Bündnis schließen und an Mithridates' Stelle König werden. Da aber Archelaus solchen Verrat weit von sich wies, rief Sulla: „Archelaus, der du Kappadokier und eines Barbarenkönigs Sklave oder, wenn du willst, Freund bist, du willst um solchen Lohn keine Schande auf dich nehmen! Mir aber, einem Sulla und römischen Heerführer, wagst du von Verrat zu sprechen, als wenn du nicht eben der Archelaus wärst, der mit einem geringen Häuflein Soldaten, dem geringen Überbleibsel von 120 000 Mann, sich zwei Tage lang in den Sümpfen von Orchomenus verborgen hielt und den Boden Böotiens verließ als jeder Fußbreit Landes mit Leichen bedeckt war." Da änderte Archelaus seine Sprache und bat unterwürfig um Beendigung des Krieges und Verhandlungen mit Mithridates. Diesen Vorschlag ließ Sulla sich gefallen ..." (Plutarch, Sulla XXII 3—5, nach der Übersetzung von W. Ax 1934.)

furchtbaren Gewalttaten, die er auf dem Gewissen hatte und zu rechtfertigen wünschen mochte — falls wir ihm so etwas wie Gewissen zumuten dürfen. Er befaßte sich mit seiner Autobiographie nach der Niederlegung der Diktatur, die er nur drei Jahre (82—79) inne hatte, obwohl sie ihm auf unbestimmte Zeit übertragen worden war — ein freiwilliger Verzicht auf die Macht, der so rätselhaft ist wie der ganze Mann. Zurückgezogen vom offiziellen politischen Leben, soll er, ein 60 jähriger, auf seinem Landsitz in Campanien ein fröhliches Leben geführt haben, in nichts weniger als erlesener Gesellschaft, aber auch mit unrömischem ritterlichen Sport wie der Jagd die Muße füllend. Zu diesen Beschäftigungen gehörte die Abfassung seiner Autobiographie, bei der ihm ein gebildeter griechischer Freigelassener half. Er schrieb daran noch zwei Tage vor seinem Tode, der ihn plötzlich, wahrscheinlich durch einen Blutsturz in Folge eines Wutanfalls, ereilte.

Für uns ist an Sullas Namen der Schrecken der unbarmherzigen Ächtungen geknüpft, durch die er seine politischen Gegner vernichtete. Für ihn war der Schrecken, den er um sich verbreitete, gewiß nichts so Unrühmliches. Auf welchen Ruhm es ihm ankam, ist aus der Grabschrift zu ersehen, die er selber für sich verfaßt haben soll, und deren Inhalt (nach Plutarch) besagte, „kein Freund habe ihn im Guten, kein Feind im Bösen übertroffen."[1]) Die Ansicht selbst ist weniger original als es scheinen mag; sie entspricht dem gewöhnlichen Standpunkt der Politiker, von dem Plato in seinem Werk über den Staat ausging, wo er, nach dem Wesen der Gerechtigkeit fragend, die herkömmliche Ansicht in die Formel faßte: „Gerechtigkeit besteht darin, Freunden Gutes, Feinden Böses zu tun."[2])

Die Absicht der Staatsmänner, selber das Bild zu bestimmen, das von ihnen im Gedächtnis der Nation zurückbleibt, stieß in der politischen Autobiographie der Römer, soweit sie unter hellenistischem Einfluß entstand, mit der griechischen Anstandsregel zusammen, daß ein vornehmer Mann sich nicht selber rühmt. Eine konventionelle Lösung dieses Konflikts — wenn man von einem solchen reden darf — war durch den aus der griechischen Rethorik kommenden ästhetischen Gesichtspunkt gegenüber der politischen Literatur gegeben, ein Gesichtspunkt, unter dem der Autobiograph überhaupt nicht als Schriftsteller in Betracht kam. Diese Auffassung drückt sich in jenen frühen lateinischen Autobiographien wie in den späteren in der Regel darin aus, daß sie sich,

[1]) Plutarch, Sulla XXXVIII, 4: ὡς οὔτε τῶν φίλων τις αὐτὸν εὖ ποιῶν οὔτε τῶν ἐχθρῶν κακῶς ὑπερεβάλετο.
[2]) Plato, Politeia I. 332 D.

entsprechend dem hellenistischen Hypomnema, als unliterarisch geben und zwar manchmal auch direkt als Material für einen Epiker oder Historiker, dem die Schrift „zugesandt", d. h. zum Zweck der Bearbeitung gewidmet ist.[1]) Aber ein allgemeiner Schluß auf den Charakter der lateinischen politischen Autobiographien ist darauf nicht zu bauen; denn das Unliterarische ist sichtlich Mache bei Cicero, der von dem griechisch abgefaßten 'Hypomnema' über sein Konsulat selber sagt, daß er „die ganze Salbenbüchse des Isokrates und alle Schmuckkästchen seiner Schüler und auch etwas Aristotelische Pigmente dafür verbraucht" habe, und das mit vollem Erfolg: „Ich sandte die Denkschrift auch an Posidonius und bat ihn, über den gleichen Gegenstand etwas Vollendeteres zu schreiben; aber er erwiderte, daß er durch das Durchlesen beileibe nicht zum Schreiben angeregt, sondern entschieden davon abgebracht worden sei. „Da staunst Du! Ich habe die ganze griechische Nation in Bestürzung versetzt." (Quid quaeris? conturbavi Graecam nationem).[2])

Und dann Cäsars Kommentarien! Auch sie gaben sich als bloßes Material für den künftigen Geschichtsschreiber, ja trugen die literarische Anspruchslosigkeit durch den absichtlichen Verzicht auf rhetorischen Schmuck zur Schau, und waren doch Meisterwerke der lateinischen Literatur; sie wurden als solche sogleich nach ihrer Veröffentlichung allgemein, von Freund und Feind, anerkannt. Das erfahren wir von einem Zeugen aus Cäsars Lager, A. Hirtius, einem seiner Unterfeldherrn und Vertrauten, der nach der Ermordung des großen Mannes sich der schwierigen Aufgabe unterzog, den Kommentarien über den

[1]) Lutatius Catulus, „schickte" sein Buch an einen Dichter seines Kreises, A. Furius, wohl für die Bearbeitung in lateinischen Versen. Vergl. R. Büttner, Porcius Licinius u. d. lit. Kreis um Q. Lutatius Catulus S. 176 f. H. Peter, der Brief in der röm. Literatur, Abh. der philol.-hist. Klasse der sächs. Ges. der Wiss. XX, 3 S. 243.
Sulla widmete seine Kommentarien seinem jüngeren Freunde Lucullus (114—57), einem Manne, dessen Name weltbekannt geworden ist als Symbol großen Reichtums und feinsinnigen Genusses desselben, der aber auch noch andere Qualitäten hatte. Ein durch seine Rechtschaffenheit hervorragender Politiker und erfolgreicher General, aus altem Adel, war er zugleich ein Vertreter der hellenistischen Kultur; sein Haus war ein Sammelplatz griechischer Literaten und er selbst hat ein zeitgeschichtliches Werk in Griechisch, eine Geschichte des Krieges gegen Marius, geschrieben. Plutarch, der in der Biographie des Sulla (VI,6) die Widmung seiner Hypomnemata an Lucullus erwähnt, erklärt darüber in der Biographie des Lucullus (I, 3): „Er sprach fließend Latein und Griechisch, so daß Sulla, als er seine eigenen Taten niederschrieb, die Aufzeichnungen an ihn richtete, als einen Mann, der diesen Bericht besser hätte zusammenstellen und ausführen können." (ὡς συνταξαμένῳ καὶ διαθήσοντι τὴν ἱστορίαν ἄμεινον).
Über die Verbreitung solcher Wendung als Fiktion s. H. Peter, Die geschichtl. Lit. I, 201 f.

[2]) Cicerv, ep. ad Atticum II, 1, 1 u. 2.

gallischen Krieg einen weiteren Abschnitt anzufügen; er erklärt bei dieser Gelegenheit: „Es ist allgemein bekannt, daß es nichts gibt, wenn es auch noch so mühevoll von anderen zum Abschluß gebracht ist, was nicht von der Feinheit dieser Kommentarien übertroffen wird. Sie wurden veröffentlicht, so daß den Historikern die Kenntnis dieser bedeutenden Vorgänge gegeben ist; und zwar nach einstimmigem Urteil so, daß den Historikern eher eine Darstellungsmöglichkeit vorweggenommen als geboten ist."[1]) Dasselbe bezeugt Cicero, der berufenste Beurteiler in Sachen des lateinischen Prosa-Stils. In seiner Geschichte der römischen Beredsamkeit, die er zwei Jahre vor Cäsars Ermordung veröffentlichte, würdigte er den Mann, der damals auf der Höhe der Macht stand, als Redner und Schriftsteller und gab in diesem Zusammenhang sein Urteil ab über die Kommentarien, „die das höchste Lob verdienen, sie sind schlicht, korrekt und anmutig; aller Redeschmuck ist wie ein hüllendes Kleid abgestreift. Und doch hat er, während er anderen bloß Material zu einer wirklichen Geschichtsdarstellung liefern wollte, vielleicht nur Hohlköpfen einen Gefallen erwiesen, die es sich etwa einfallen lassen werden, seine schlichte Darstellung mit ihren Friseurkünsten aufzuputzen; jeden Menschen von gesundem Geschmack dagegen hat er vom Schreiben abgeschreckt. Denn in der Geschichtsschreibung gibt es nichts Schöneres als die reine, lichtvolle Kürze."[2]) Die ästhetische Behandlung der Historie, die im allgemeinen dem autobiographischen Schrifttum abträglich war, da sie es den Rhetoren überantwortete, wirkte in diesem Falle dahin, den politischen Charakter der Kriegserinnerungen zu verschleiern, der ihnen doch als einer Publikation des großen Staatsmannes anhaftete.

Cäsar (102—44) veröffentlichte die Kommentarien über den gallischen Krieg, die er während der militärischen Operationen im Heerlager diktiert hatte, in einem kritischen Zeitpunkte (51 v. Chr.), als der lange Eroberungskrieg (seit 58) beendet oder dem Ende nahe war und der große innerpolitische Kampf mit Pompejus um die Herrschaft in Rom bevorstand. Die Veröffentlichung diente dem Zweck, die öffentliche Meinung zu seinen Gunsten zu beeinflussen; er hatte den Verdacht der Eroberungslust und Machtgier von sich abzuwehren. Aber wiederum, obwohl die Schrift insofern zu der politischen Pamphlet-Literatur gehört oder wenn man so will, ein Beispiel für den politischen Geschäfts-

[1]) De Bello Gallico, liber VIII, praefatio A. Hirtii: Constat inter omnes nihil tam operose ab aliis esse perfectum, quod non horum elegantia commentariorum superetur: qui sunt editi, ne scientia tantarum rerum scriptoribus deesset, adeoque probantur omnium judicio, ut praerepta, non praebita facultas scriptoribus videatur.

[2]) Cicero Brutus LXXV, 262, cf. Suetonius, Divus Julius LVI.

betrieb gibt — Cäsar benützte bei ihrer Abfassung seine jährlichen Berichte an den Senat — so vermittelt sie uns doch, nicht gebunden an Zeit und Ort und Absicht ihrer Entstehung, den lebendigen Eindruck der Persönlichkeit des einzigartigen Mannes. Die Einfachheit und Direktheit, Klarheit und Kürze seiner Diktion, die Cicero auf die Kunst des Historikers zurückführt, erscheint uns wie ein Abbild der entsprechenden Eigenschaften des zielsicher handelnden Staatsmannes und Feldherrn.

Cäsars Kommentarien sind keine Autobiographie. Sie behandeln nur knapp 9 Jahre aus seinem Leben, von denen 7 auf den gallischen Krieg fallen, der Rest auf den Bürgerkrieg, oder genauer die erste Epoche desselben (49 auf 48) bis zur Schlacht von Pharsalus und Pompejus' Tod. Die Lücke zwischen beiden Schriften wurde späterhin von Hirtius ausgefüllt, der ein weiteres Buch an die 7 über den gallischen Krieg anfügte; er führte auch Cäsars Schrift über den Bürgerkrieg zu Ende — „bis zum Ende", wie er sagt,[1]) „zwar nicht des Krieges, von dem wir noch kein Ende absehen, aber von Cäsars Leben." Dieser biographische Gesichtspunkt ist nachträglich herangebracht an die Schriftenfolge, deren militärisch-sachlicher Charakter in dem Anfangssatz ausgeprägt ist: „Gallien hat drei Teile ..." Aber Cäsar hat in seinen Kommentarien mehr gegeben als ein einzelnes autobiographisches Werk: — er gab ein Musterbeispiel für einen bestimmten Stil der politischen Autobiographie, ein Vorbild für Staatsmänner und Historiker späterer Zeiten, die in ihrer Selbstdarstellung eine große Haltung klassisch-antiker Art einzunehmen suchten. Das Charakteristische dieser Haltung ist die Objektivität der Betrachtung der eigenen Person. Cäsar spricht von sich in der dritten Person, wie ein Unbeteiligter, aber unter Verwendung seines eignen Namens, den er gern und oft nennt, z. B. „Cäsar, der diesen natürlichen Gang der Ereignisse vorausgesehen hatte, zögerte noch zwei Tage ..." Er vermeidet nicht unbedingt den Gebrauch der 1. Person, sondern spricht als Römer von seinen Soldaten als den „Unsrigen" (nostri), und braucht als Autor den pluralis majestatis in gewichtslosen Wendungen wie „wie wir gezeigt haben ... " So treten die betrachtete und die betrachtende Person auseinander, während für uns gerade die Identität beider das Merkmal der Autobiographie ist. Aber diese Fiktion historischer Objektivität wirkt hier keineswegs künstlich, sondern als Cäsars natürliche Art, sich selbst auszudrücken, denn ihr liegt eine gesunde Absicht zu Grunde, die dem Staatsmann ebenso gut ansteht wie dem Historiker: sich an die Sachen zu halten und sie allein sprechen zu lassen. Sie und nicht er selbst verkünden seinen Ruhm. Wie er alle

[1]) De bello Gallico VIII, Praefatio.

Rhetorik verschmäht und die Dinge beim Namen nennt ohne Bild und Gleichnis, so enthält er sich auch jeden Gefühlsausdrucks. Zu dieser Objektivität gehört die militärische Genauigkeit in den Einzel-Angaben, aber auch menschlich-sittliche Vorzüge; statt wie ein Autokrat sich selber alle Erfolge zuzuschreiben, stellte Cäsar die Verdienste seiner Helfer ans Licht, und seine Memoiren sind frei von der Verunglimpfung der Feinde, die ein hervorstechender Zug in der Autobiographie Sullas, seines Vorgängers in der diktatorischen Machtstellung, gewesen war und uns auch in der Autobiographie seines Nachfolgers Cäsar Augustus wieder begegnen wird.

Die kühle, klare, fast künstlerisch helle Atmosphäre des Verstandes, die uns aus Cäsars Werk entgegenweht, mutet uns mehr griechisch als römisch an. Er hat die charakteristische Form des unrhetorischen, sachlichen Geschichtsberichts, der aus dem Generalstab Alexanders des Großen in die hellenistische Literatur eingeführt worden war, übernommen.[1]) Aber er paßte sie seinen politischen Zwecken an oder vielmehr seiner eigenen politischen Natur; denn für ihn hatte alles, was er tat und sah, eine politische Bedeutung. So beeinträchtigt das Zielbewußtsein seiner Darstellung keineswegs deren Objektivität, vielmehr entspricht diese Haltung der eigenen Richtung seines Geistes; denn er vermochte die Dinge aus der Distanz zu betrachten, auch wo er selber sie zuwege gebracht hatte. Mühelos, mit unfehlbarer Sicherheit skizzierte er die historischen Ereignisse und erklärte er seine Pläne. Hirtius verrät uns das — was nur die ihm Nahestehenden wissen konnten, was sie aber auch am erstaunlichsten fanden: „Das Publikum weiß nur, wie vortrefflich und korrekt, wir aber auch, wie leicht und wie schnell er das Werk verfaßt hat."[2]) Der unbefangene Leser läßt sich von dem kräftigen Fluß der Erzählung tragen; er merkt nicht die Absicht, die dahintersteht. Nur eine vereinzelte Stimme aus dem Lager der Gegner seiner und des Augustus' Politik, warnt uns, auf der Hut zu sein; Asinius Pollio (75—4 n. Chr.) tadelte, wie Sueton uns berichtet, an Cäsars Kommentarien den „Mangel an Genauigkeit und historischer Treue; denn Cäsar habe nicht bloß die Berichte über die Taten, die von andern unter seinem Oberbefehl vollbracht wurden, vielfach ohne Prüfung hingenommen, sondern auch von manchen seiner eigenen Taten einen verkehrten Bericht gegeben, sei es mit Absicht, sei es versehentlich."[3]) Die

[1]) Vgl. oben S. 209. Dazu Ed. Schwartz: Charakterköpfe aus der antiken Literatur S. 72.

[2]) Hirtius, praefatio, ibid. cf. Suetonius l. c. LVI.

[3]) Suetonius, Divus Julius LVI, 4: Pollio Asinius parum diligenter parumque integra veritate compositos putat . . .

moderne Forschung, die über den ganzen Apparat der historischen Kritik verfügt, hält doch an seiner Glaubwürdigkeit fest. Er verfälscht nicht die Tatsachen, sondern läßt nur Ungünstiges aus. Und was die Erklärung seines Handelns angeht, so stimmt das, was er als Grundmotiv erscheinen läßt, mit der sachlichen Haltung überein: er hat den Krieg nicht gewollt, sondern nur das Unvermeidliche erkannt und danach gehandelt. Voir pour prévoir.

Die große Stellung, die Cäsars Kommentarien in der lateinischen Literatur, ja in der Weltliteratur einnehmen, haben sie doch nicht eigentlich als ein Literatur- oder Geschichtswerk gewonnen, sondern als das Werk eines großen Mannes, von dem eine jede Äußerung belangvoll ist. So hatte ihre Wertschätzung in der Antike keineswegs eine Erhöhung des Ranges der autobiographischen Gattung oder des Interesses an ihr zur Folge. Es bleibt die Tatsache, daß sie nicht die volle Geltung besaß, die sie für uns hat. Das wird durch jene übliche Selbst-Bescheidung der Autobiographen gegenüber den Rhetoren und Historikern beleuchtet. Und das wird für die frühesten römischen Autobiographien durch Cicero bezeugt, ausdrücklich für die des Scaurus und Catulus, von denen er beklagte, daß keiner sie mehr läse, und indirekt für die des Rutilius: er erwähnt sie nämlich überhaupt nicht, obwohl er von Rutilius, seinem Charakter und seiner Beredsamkeit ausführlich handelt in eben dem Zusammenhang, in dem er von Scaurus spricht und dessen Autobiographie in den höchsten Tönen preist.[1]) So verschollen waren diese Schriften schon etwa 40 Jahre nach ihrer Veröffentlichung, während amüsante höfische Memoiren wie die des ägyptischen Königs Ptolemäus Physkon noch zur Zeit des Plinius, wie wir von ihm hörten, viel gelesen wurden. Diese Gleichgültigkeit beim Publikum wie bei den Autoren selbst gegen den Wert einer autobiographischen Schrift rein als Autobiographie tritt in der Kaiserzeit einmal noch gesteigert hervor: Hadrian ließ seine Vita unter dem Decknamen eines seiner Freigelassenen erscheinen.[2])

Aber mit solchen Feststellungen kann doch über die positive Bedeutung dieser Selbstbiographien noch nicht schlechtweg entschieden sein. Verschiedene Möglichkeiten bleiben offen, wie das in der neueren Zeit durch manche politischen Memoiren erwiesen wird, in denen die Entstellung der geschichtlichen Tatsachen bewußt geübt ist und die auch nicht literarisch sein wollen und doch zur Literatur gehören, weil sie den

[1]) S. oben S. 218.

[2]) Spartian 16, 1 .Vgl. J. Plew, Quellenuntersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian. 1890. S. 3.

Eindruck des vollen Lebens in eigentümlichen Zügen des Menschenwesens geben. Was sich über die römischen Selbstbiographien aus dem letzten Jahrhundert der Republik sagen läßt, können bei dem Bestand des Materials nur Allgemeinheiten sein. Aber sie erweitern und bereichern doch die Auffassung.

Zunächst ist hier die wesentliche Tatsache herauszustellen, daß die Männer, an die sich das erste Hervortreten der Autobiographie bei den Römern knüpft, unmittelbar der geistigen Bewegung angehören, die in dem Zeitalter der Scipionen, in dem Verkehr des jüngeren Scipio (185—129) und der um ihn und seinen Freund Lälius sich scharenden römischen Jugend mit den Vertretern der hellenistischen Kultur, mit Polybius und dem schmiegsam gewordenen Stoiker Panaetius vor allem, einsetzte.[1]) Sie hat unter all den entscheidenden Einwirkungen und Anpassungen der griechischen Philosophie an die römische Wirklichkeit auch das zuwege gebracht, daß das Selbstgefühl der Aristokraten, die die Welt zu regieren hatten, von der weckenden Hand des philosophischen Geistes berührt wurde: das altrömische Gut der adligen Virtus wurde vertieft zum Bewußtsein der Persönlichkeit, die die gegebenen Herrschaftsverhältnisse als natürliche sittliche Ordnungen in den Willen aufnimmt, und die angeborene Kraft und Selbstständigkeit des Willens konnte sich mit der freieren natürlichen Beweglichkeit einer über sich selbst aufgeklärten Lebenshaltung zur Humanität und harmonischen Gestaltung der Person runden.

Von Rutilius wissen wir es aus Ciceros Büchern vom Staat, wo Scipio seine philosophisch-politischen Gespräche mit dem jungen Offizier eben aus der Zeit, als Panaetius um ihn war, erwähnt; Rutilius wird dort als der Vermittler hingestellt, von dem Cicero, als er ihn in frühen Jahren in seinem Exil besuchte, die Unterredungen jener „erlauchten weisen Männer" erfahren habe.[2]) In der Uneigennützigkeit seiner prokonsularischen Provinzialverwaltung bekundete sich bei ihm wie bei Catulus die praktische sittigende Wirkung des stoischen Idealismus; den bedeutendsten Schüler des Panaetius, Posidonius, der die größte geistige Macht der Zeit war, hatte Rutilius zum Freund und erhielt von ihm eine seiner Schriften gewidmet; seine Selbstbiographie hat er in der Verbannung, durch die seine edle Persönlichkeit nur wuchs, in philosophischer Muße, mit historischen Arbeiten beschäftigt, abgefaßt.[3]) Und Catulus, den Cicero sagen läßt, daß ohne Philosophie kein Leben sei,[4])

[1]) Vgl. Dilthey, AGPh IV S. 618 f. Gesammelte Schriften Bd. II.
[2]) Cicero de re p. I. 11, 17. 8, 13.
[3]) Die Zeugnisse bei H. Peter, hist. Rom. reliq. p. CCLXI sq.
[4]) Cicero de orat. II 5, 20.

stellt sich als der direkte, bewußt fortsetzende Erbe eines Scipio und Lälius dar[1]) in der Vielseitigkeit seiner Bildung, in der Gradheit und Offenheit seines Wesens und der Natürlichkeit und Grazie seiner Rede, in der tätigen Anteilnahme und Förderung der literarischen Bestrebungen seines Freundeskreises, zu dem auch Scaurus in Beziehung stand, in der Freude an Schönheit und Kunst, der Kunst des Phidias vor allem, und in der Hinneigung zur akademischen Skepsis, die die Selbständigkeit der Individualität in ihrer weltmännischen Haltung verbürgt.

Das Aufkommen und die Form der Autobiographie bei diesen politischen Persönlichkeiten wird man daher nicht so sehr aus besonderen apologetischen Motiven als aus der zentralen geistigen Sphäre, in die sie sich einfügt, zu verstehen haben und jene Urteile von Cicero und Tacitus, die in ihr die Dokumente römischer Männlichkeit fanden, als Zeugnisse dafür ansehen dürfen, daß hier das Persönlichkeitsbewußtsein eine bedeutende Gestaltung in der Selbstdarstellung gefunden hat. Die entsprechende Differenzierung sieht man noch, wenn Cicero gegenüber seiner Charakteristik des Scaurus als eines Senators alten Schlages und des Rutilius als eines vollendeten Stoikers, beides leidenschaftliche Naturen, an Catulus' Memoiren den „weichen, Xenophontischen Stil",[2]) hervorhebt, die geschmeidige Eleganz einer Sprache, die aus der vornehmen Gesellschaft und nicht vom Forum kommt.

In einen andern Umkreis der hellenistischen Lebensauffassung führt die Art von Selbstverherrlichung, die S u l l a in seiner Autobiographie, die mit ihren 22 Büchern als das umfangreichste Memoirenwerk der römischen Literatur erscheint, durchführte. Hier, wo Plutarchs Biographie, die sich an dies Werk auf weiten Strecken und zuweilen auch zitierend anschließt, Zeugnisse darbietet, die nicht wie üblich unter sachlichen oder grammatischen Gesichtspunkten sondern mit dem Sinn fürs Menschliche benutzt sind, ist wenigstens ein wesentlicher Zug des Originals greifbar neben der apologetischen, oder auch aggressiven Tendenz, von der schon die Rede war, und einer, wie es scheinen möchte, cynischen Freude an der Enthüllung der politischen Machenschaften.[3]) Plutarch selbst bezieht sich auf jenen Zug für die Charakteristik des Menschen und speziell seiner religiösen Haltung:[4]) Sulla, der sich als Diktator zum Gipfel seines Triumphs den Beinamen der Glückliche zusprechen ließ, habe die mißgünstige Erklärung seiner Erfolge als

---

[1]) Den Nachweis hat R. Büttner a. a. O. bes. S. 135 ff. gegeben.
[2]) Cicero, Brutus 35, 132. cf. de orat. II 58. or. 32.
[3]) Plutarch, Sulla 23. S. oben S. 246 f.
[4]) Ταῦτα περὶ τῆς θειότητος. Plutarch Sulla, VI. 3—5; cf. XIX, 5.

bloßer Glückszufälle mit stolzer Bedeutung sich zu eigen gemacht und, zum Selbstruhm oder aus Frömmigkeit, durch Zurückführung dessen, was er leistete, auf die Gunst der Tyche seinen Taten die Steigerung gegeben, die in einer solchen Beziehung zu den Göttern liegt.

„Er machte es nicht wie Timotheus, Konons Sohn. Dessen Feinde schrieben alle seine Erfolge seinem Glück zu und stellten ihn auf einem Bilde schlafend dar, während die Glücksgöttin die von ihm eroberten Städte in einem Netz einschloß. Da faßte ihn maßloser Zorn gegen die Leute, die ihm den Ruhm seiner Taten schmälerten ... Sulla dagegen hörte es gern, wenn man ihn als Günstling des Glücks pries, ja er selbst versuchte seinen Erfolgen einen höheren Wert zu verleihen, sie gleichsam zu den Göttern zu erheben, indem er sie seiner Glücksgöttin zuschrieb, mag es nun bloße Prahlerei oder wirklicher Glaube bei ihm gewesen sein. Wenigstens schreibt er selbst in seinen Denkwürdigkeiten, daß sehr häufig Taten, bei denen er einer Eingebung des Augenblicks gefolgt war, besser gelungen seien als Pläne, die ihm selbst wohldurchdacht erschienen. Und wenn er dann weiter sagt, er sei für das Glück mehr geschaffen als für den Krieg, so scheint er damit der Tyche den Vorzug vor der persönlichen Tüchtigkeit zu geben, ja, er stellt es so dar, als wenn er ganz im Bann eines guten Geistes stände, wenn er seine Freundschaft mit seinem Mitregenten und Schwiegervater Metellus ein göttliches Gnadengeschenk nennt."

Es ist eine neue Wendung in der typischen Äußerungsweise des herrscherlichen Selbstgefühls, die die allen überlegene Stellung der eigenen Person auf die Nähe an die Götter gründet, sich ihnen angleicht oder anlehnt. Tyche, die Glücksgöttin, erhob sich als die Göttin des so unsicher gewordenen Menschenloses in diesen Zeiten unter die umfassenden Einheitsgötter, die sich in den Vorkämpfen des Monotheismus um die Alleinherrschaft stritten;[1]) das Walten dieser Göttin hatten die hellenistischen Geschichtsdarsteller und philosophischen Schriftsteller, und eben noch Posidonius in packenden Bildern, vorgeführt: je nach dem Horizont der Aufklärung oder Frömmigkeit erschien sie als der blinde sinnlos launische Zufall oder als der Inbegriff der Schutz- und Segensmächte oder als „die menschliche Moira, die in plötzlichem Umschwung, in Peripetien aufgeht".[2]) Sullas Fortuna ist nicht die Tyche des Volksglaubens, die „Könige emporhebt und stürzt," sondern verkörpert, mit Aphrodite gepaart, den Glauben an den eigenen Stern,

[1]) Usener, Götternamen bes. S. 338 f.

[2]) K. Lehrs, Dämon und Tyche. Populäre Aufs. aus dem Altertum (1875) bes. S. 187 f. Vgl. E. Rohde, Der griech. Roman S. 276 ff. F. Leo, Hermes vol. II (1914), S. 165.

den dieser „Löwe und Fuchs zugleich", wie seine Feinde ihn nannten,[1]) mit einer Art genialer Leichtigkeit ins Spiel setzt: dieses Irrationale, gegen das keine Rechnung des Feldherrn und Staatsmanns ankann, neigt sich dem Liebling der Götter, seine Taten und Erfolge, die die Umgestaltung der republikanischen Staatsordnung brachten, werden zur Offenbarung seiner höheren Mission, und sein persönliches Dasein samt all den Gewalttaten wird überstrahlt mit dem heitern Glanz eines anstrengungslosen Gelingens das, frei und unberechnet, unfehlbar von oben kommt.[2])

Als ein Hauptmittel der Durchführung tritt noch die Benutzung von Wundern und Zeichen, Orakeln und Traumgesichten zur Suggestion der göttlichen Bestimmung hervor. Bei der Verkündigung des Gottes-königstums Alexanders des Großen hatte sich sein Historiograph Kallisthenes, ein Neffe des Aristoteles, dieses Mittels bedient, und in den Autobiographien der römischen Kaiser wird es uns wieder begegnen. Bei der Zusammenstellung solcher Prodigien in Ciceros Schrift gegen die Divination tritt Sullas Selbstbiographie neben Philistus' Geschichte des syrakusanischen Tyrannen Dionys auf.[3]) Dahinter steht die kompakte Macht, die der Glaube an Auspizien und Omina im römischen Leben und Kultus hatte. Die politische Verwertung zur Selbsterhöhung ist die erste Form, in der er sich in unserer Geschichte geltend macht. Er konnte doch auch dazu dienen, durch übernatürliche Pragmatik das Einzelleben in einen einheitlichen Zusammenhang zu bringen; die stoische Theologie, die seit Posidonius die griechisch-römische Welt durchdrang, hatte auch für diesen Teil des Volksglaubens eine rationale Deutung aus dem Kausalzusammenhang alles Geschehens; so wird sich

[1]) Diese berühmte Charakteristik, die aus Machiavellis Verwendung im Principe geläufig geworden ist, war ursprünglich auf Sulla geprägt und zwar von Papirius Carbo, einem der Führer der Marianischen Partei. Plutarch (Sulla XXVIII, 3) gibt die besondere Situation an, in der Carbo bemerkt haben soll, „in Sulla hätte er einem Löwen und einem Fuchs zugleich zu begegnen und der Fuchs mache ihm am meisten zu schaffen." Machiavelli erklärt allgemein (Il Principe, Kap. 18): „Es gibt zweierlei Waffen: die des Rechts und die der Gewalt. Jene sind dem Menschen eigentümlich, diese den Tieren, aber da die ersten oft nicht ausreichen, muß man gelegentlich zu den andern greifen. Deshalb muß ein Fürst verstehen, gleicherweise die Rolle des Tieres und des Menschen durchzuführen . . . er muß sich den Fuchs und den Löwen aussuchen; denn der Löwe ist wehrlos gegen Schlingen, der Fuchs gegen Wölfe. Man muß also Fuchs sein, um die Schlingen zu kennen, und Löwe, um die Wölfe zu schrecken."

[2]) Man vergleiche z. B. die naive Aufnahme dieser Selbstdarstellung mit gehöriger Aburteilung bei Drumann, Geschichte Roms II, S. 495 u. a.: „Er hatte nichts erstrebt, weder jetzt noch je, sondern nur angenommen, was das Schicksal, sein Glück, wie er es nannte, ihm entgegenbrachte."

[3]) Cicero, de divinatione I 33, 72.

uns die nächste Stufe der Technik der Vordeutungen in einer Selbstbiographie aus dem Kreise des Origenes darstellen, des großen christlichen Theologen des 3. Jahrhunderts, der die hellenistische Kultur dieser Zeit repräsentiert.

Sulla zuerst hat in seinen Aufzeichnungen die Beachtung der Prodigia, die in der Geschichtsschreibung der Republik herkömmlich war, sofern es sich um den Staat handelte, dem die Götter auf offizielle Befragung oder durch Zeichen und Wunder ihren Willen kundtaten, auf seine eigene Person konzentriert.[1]) Und man sieht noch, wie das Bewußtsein der großen Umwälzungen, die er heraufführte, ihn dabei bestimmte. Denn es wirkte hier nicht die Superstition, die ihn behaupten, und zwar als einen Richtpunkt für die Interpretation seines Lebens behaupten ließ, nichts sei so unverbrüchlich, als was das Daimonion im Traum gebiete.[2]) An einer merkwürdigen Stelle bei Plutarch, die wohl sicher auf die Selbstbiographie zurückgeht,[3]) wird die Klarheit und Deutlichkeit, mit der die göttlichen Vorzeichen in Sullas Zeiten auftraten, in Beziehung gesetzt zu der geschichtlichen Lage: eine allgemeine Weltveränderung, so erklärten die kundigsten Wahrsager, das Aufkommen eines neuen Menschengeschlechts mit andern Sitten und anderer Lebensart künde sich auf solche Weise an. Seltsam erinnert das an orientalische Vorstellungen, in denen die Regierung eines Königs als der Anbruch eines neuen Weltalters verherrlicht werden konnte.[4])

Die Weissagungen, die aus Sullas Buch überkommen sind, haben zu einem Teil die Funktion, die künftige Größe des Diktators vorherzuverkünden. Ein Chaldäer aus der Gesandtschaft der Parther, der ihn nach den Regeln der Physiognomik beobachtet, erklärt: „Dieser Mann muß schlechterdings auch der größte werden und es wundert mich nur, daß er es ertragen kann, nicht jetzt schon der erste unter allen zu sein." Bei einem Prodigium zum Beginn des Bundesgenossenkriegs übernimmt er selbst die Auslegung: der Held mit der ungewöhnlichen imposanten Erscheinung, auf den die Zeichendeuter aus dem Ausbruch eines vulkanischen Feuers schlossen und von ihm sagten, daß er die Herrschaft gewinnen und den Staat von den Unruhen befreien werde, das sei er selbst, er mit seinem goldblonden Haar und seiner Mannestüchtigkeit,

[1]) Vgl. J. Plew, Über die Divination in der Geschichtsschreibung der röm. Kaiserzeit. Festschrift f. L. Friedländer. 1895. S. 360 f.

[2]) Plutarch, Sulla VI, 6: „Auch rät er Lucullus, dem er seine Denkwürdigkeiten gewidmet hat, nichts für so zuverlässig zu halten wie die nächtlichen Eingebungen der Gottheit (daimonion)."

[3]) ib. 7. Aus Sullas Buch auch nach H. Peter, hist. rom. reliq. p. CCLXXXII.

[4]) Vgl. Greßmann a. O. über die Inschrift Sargons II.

die er sich nach so herrlichen großen Taten ohne Scheu bezeugen könne. Bei den andern Omina, die auf ein einzelnes nächstes Ereignis, wie den Erfolg einer bevorstehenden Schlacht gehen, treten neben den üblichen Zeichen auch wirkungsvolle Bilder auf. Als er vor Rom gegen Marius steht, erscheint ihm im Traum die Kriegsgöttin und gibt ihm den Blitz, daß er ihn gegen seine Feinde schleudere, und er sieht noch wie sie niederstürzen. Oder vor einer Schlacht, als sein Unterfeldherr mit dem Angriff zaudert: ein linder Wind streut von einer nahen Wiese her den Soldaten Blüten auf Schild und Helm, wo sie von selbst liegen bleiben, und bekränzt schreiten die Truppen zum Siege.[1]) Daß der Feind tausendmal so viel Mann im Kampf einbüßt als er,[2]) ist wenigstens im Größenmaßstab ähnlich gehalten. Er schrieb zwei Tage bevor er starb, im Vorgefühl seines Todes in seine Autobiographie, die Chaldäer hätten ihm vorhergesagt, es sei ihm beschieden, nach einem herrlichen Leben in der Blütenreife seines Glücks dahinzuscheiden.[3])

Eine weitere Vorstellung von der Beschaffenheit der Autobiographie dieser Zeit gibt Cicero mit den Schriften, die zur Verherrlichung seines Konsulats und der in diesem Jahr (63) von ihm seiner Überzeugung nach geleisteten Rettung des römischen Staats — es handelt sich um die Entdeckung der Catilinarischen Verschwörung —, dann auch seines weiteren Lebens bestimmt waren. Bei ihm kommen in einem einzelnen Individuum und für nur eine Seite seines Lebens, die, wenn sie ihm auch die wesentlichste war, doch auch noch andere Seiten und ihnen entsprechende Selbstdarstellungen neben sich hatte, eine ganze Reihe von Formen zusammen: man blickt in verschiedene Möglichkeiten, die für die Darstellung der eigenen Taten bestanden. Und wenn die Eitelkeit, die hier Cicero treibt, nicht zum Verweilen lockt, so ist es doch etwas Wesentliches, daß das individualisierte Selbstgefühl sich in der Freiheit der Bewegung innerhalb der Formen ausdrückt.

Ein politisches Sendschreiben „über seine Taten und die höchsten Staatsangelegenheiten" gleich aus dem Winter 63/62 macht den Anfang.[4]) Cicero adressierte diese „voluminöse Epistel", die er in Rom verbreitete, an Pompejus als den andern großen Staatsmann, mit dem er vereint wie einst Lälius mit Scipio die Republik nach der alten Verfassung regieren wollte, wie er ihn denn auch bei der Niederlegung seines Konsulats in die gerettete Stadt zurückberief, auf daß er den ihm

[1]) Plutarch, Sulla 6. 5. 9. 27. Für die Zurückführung der letzten drei Stellen auf Sulla vgl. Peter a. a. O.
[2]) ib. 19 u. 28.
[3]) ib. 37.
[4]) Hist. rom. fr. (Peter) p. 209. 211. cf. F. Jacoby, Fr. Gr. Hist. II C. Nr. 235.

zugedachten Platz einnehme.[1]) Eine 'Ciceronias' erwartete er von dem griechischen Dichter Archias, der römische Familiengeschichten episch behandelte, als er dessen Verteidigung (62) übernahm.[2]) Angesichts des Triumvirats, das den Anfang seines Sturzes bedeutete, faßte er wieder selbst die Schriften zum Ruhme seines Konsulats ab (60), und zwar drei auf einmal: ein hochrhetorisches, aber als Hypomnema ausgegebenes Werk in griechischer Sprache, eine lateinische Bearbeitung, gleichfalls formiert als Kommentarien, und drittens — „auf daß keine Gattung für mein Lob von mir selbst unbenutzt bleibe"[3]) — ein Heldengedicht, poema: drei Bücher lateinischer Verse, die er im selben Jahre vollendete. Doch damit nicht genug: im nächsten Jahre (59) begann er, als er sich vom Staatsruder verdrängt sah, ein Werk im Stil der großen Historie, eine zeitgeschichtliche Darstellung in der Manier des Isokrates-Schülers Theopomp und womöglich „noch viel beißender" in der persönlichen Invective. Er arbeitet daran noch nach fünfzehn Jahren: er empfand es als wohltuend, so drückt er es selbst aus, den erbitterten Gefühlen, auf die seine politische Existenz sich jetzt beschränken mußte, seinem „Haß gegen die Schlechten" in einer Schrift Luft zu machen.[4])

Auf die drei Ruhmesschriften vom Jahre 60 richtet sich das wesentliche Interesse und es kann zum Teil befriedigt werden.[5]) Die erste dieser Schriften war jenes griechisch abgefaßte rhetorisierte 'Hypomnema'. Da erscheint zunächst das Literarische, die vollendete Beherrschung der isokrateischen Kunstprosa, als sein großer Stolz; die Schrift sollte in Athen und den anderen griechischen Städten als eine Sensation verbreitet werden und er kann Cäsars Urteil anführen, der kein besseres Griechisch gelesen haben will.[6]) Daß es üblich war, bei der Selbstdarstellung nur die Zubereitung des Stoffs zu übernehmen und die Stilisierung einem anderen zu überlassen, dafür gibt Cicero einen köstlichen Beweis: er freut sich darüber, daß er es durch die Selbstanfertigung seiner Ruhmesschrift erreicht habe, nun nicht mehr von dem gewöhnlichen Anliegen um Material zum Ausschmücken belästigt zu werden.[7]) Und doch war er es, von dem bei jeder Gelegenheit der Notschrei kam: Orna me! Sein Freund Attikus hat die Taten Ciceros in einem regel-

[1]) Cicero, ep. ad fam. V, 7. Vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte S. 5.
[2]) Cicero, or. pro Archia II, 28. ep. ad Att. I 16, 15.
[3]) Cicero ad Att. I, 19, 10.
[4]) Peter, hist. R. fr. p. 208 sq.
[5]) Nur von dem lateinisch geschriebenen Hypomnema (commentarii) wissen wir nichts Bestimmteres.
[6]) Cicero ad Att. II 1, 1. 2. ad Quintum fr. II 15, 5. cf Peter, hist. R. fr. p. 208.
[7]) Cicero ad Att. I 20, 6. II 1.

rechten, unrhetorischen griechischen Hypomnema behandelt.[1]) Für die Höhenlage dieser biographischen Literatur ist doch charakteristisch, daß es kein Geringerer als Posidonius war, dem Cicero seine Denkschrift übermittelte, um ihn zu einer „augeschmückteren" Darstellung des Gegenstandes anzuregen. War doch Posidonius damals der Führer in der Kunst, eine große Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Historie zu rücken! Aus Plutarchs Cicero-Biographie[2]) läßt sich noch ein Bild von dem Stil dieses autobiographischen Entwurfs gewinnen: wie Cicero bei der Charakteristik seiner Gegner die moralische Aburteilung — Blutschande, Liederlichkeit, Verschuldung u. dgl. — ausschüttete, nur Cäsar gegenüber zurückhielt, zur Vergrößerung seiner Taten die landläufigen Vorzeichen, Blitze, Erdbeben, Gespenster, aufhäufte, von seinen Überlegungen und Sorgen in entscheidender Stunde ausführliche Rechenschaft gab, in die Motive seines Handelns auch den politischen Ehrgeiz seiner Gattin Terentia und Aufreizungen durch andere Personen aus seiner nächsten Umgebung einbezog und natürlich sich auch solche Effekte wie die Schilderung seines Aufzugs bei der Konsulwahl nicht entgehen ließ: er hat das Unterkleid an den Schultern aufgetrennt, um den Harnisch, den er anhat, sehen zu lassen, auf daß die Gefahr, von der er sich bedroht weiß, von der Menge gewürdigt werde. Den Schluß[3]) bildete wohl — wie dann tatsächlich in dem Tatenbericht des Augustus! — die Ehrung mit dem Titel „Vater des Vaterlandes" und die Beschreibung des Gepränges und der Illumination samt dem als Urteil der verdientesten Männer aufgeführten Ruhmesgipfel, daß Rom dem Cicero mehr als einem Feldherrn, mehr als Reichtum, Beute und Macht, die Rettung seiner Existenz selber verdanke. Die Selbstverherrlichung ging nicht nur auf die allgemeinen Tugenden sondern auch speziell auf die Macht seiner Redekunst. Plutarch konnte nicht umhin, unmittelbar nach den Kapiteln, für die er das Hypomnema benutzt hatte, sich über das ewige Selbstlob und die Ruhmredigkeit auszulassen, die die Schwäche des großen Schriftstellers waren.

Bestimmteres läßt sich über die Darstellung in Versen sagen, zu der Cicero sich begeistert fand. Schon daß er überhaupt diese epische Kunstform gesucht hat! Und es sind von diesem Poem infolge der Selbstgefälligkeit, mit der der Autor es in seinen anderen Werken zitierte,

[1]) Cicero ad Att. II 1, i. cf Nepos, Atticus 18, 5.

[2]) Über das Hypomnema als Quelle von Plutarchs Cicero c. 10—23 vgl. Weizsäcker, Jahrb. f. Phil. III S. 417 ff. und besonders K. Buresch, die Quellen zu den vorhand. Berichten von der catilinarischen Verschwörung, in Comment. philol. für O. Ribbeck (1888) S. 219 ff.

[3]) Buresch a. O. S. 233.

mehrere Bruchstücke erhalten, aus denen die Komposition noch im allgemeinen erkennbar ist.[1]) Sie zeigt inmitten des dichterischen Unvermögens und der verstandesmäßigen Art, mit der die Mittel der griechischen Epik benutzt sind, doch wenigstens die Richtung auf großen Stil, die für solch Unternehmen geboten schien. Denn in einem „Epos" konnte die Forderung aus Aristoteles' Rethorik, daß der Historiker mit dem Dichter wetteifere, mit Fug und Recht und nicht verdeckt wie in einem bescheidenen Hypomnema erfüllt werden. Auch hier wieder die Vorstellung einer himmlischen Sendung des Helden: göttliche Vorzeichen in Menge; die Haupthandlung ist auf den Olymp verlegt, wo Jupiter, Apollon, Minerva, Urania und Kalliope zu Cicero und über ihn reden. Aber das ist lediglich leere Fiktion, abstrakt aufgesetzte Form nach alexandrinischem Geschmack, wie denn der aufgeklärte Autor selbst in seinem Dialog über die Weissagung sich der Wunderzeichen, die er ehedem für sich zusammengebracht hatte, mit gutem Humor entledigt hat.[2]) Aus dem zweiten Buch, wo die Erzählung sich auf den entscheidenden Akt, den Urteilsspruch über die Verschwörer, konzentrierte,[3]) ist eine längere Reihe von Versen da, die den Helden in einer Ratsversammlung der Götter zeigen. Da wird nachträglich in langatmigem Vortrag der Muse Urania die Prodigienmasse zusammengestellt, die die Größe der überwundenen Gefahr dartut,[4]) und die Situation wird von ihm ausgenutzt, um sein Leben göttlicherseits beleuchten zu lassen: wie Minerva selbst ihn die artes gelehrt hat und wie er, der würdige Schüler der Akademie und des Lykeion, auf der Höhe des Ruhms und der Sorgen seiner staatsmännischen Wirksamkeit seine philosophischen Ideale hochhält und seine Muße den Studien und der Verehrung der Götter weiht. Diese hohen Töne und zumal eine Rede, die ihm Jupiter zum Schluß des Buches hält, scheinen doch für Cicero einen wahren Gehalt gehabt zu haben; er sagte fünf Jahre später seinem Bruder, daß er das alles wohl beherzige und es mehr für sich als fürs Publi-

---

[1]) Die Fragmente in Ciceros op. (Müller) IV 3 S. 398 f. Die Rekonstruktion von van Heusde bei Suringar, de Rom. autobiographis (1846) p. 24 u. Ribbeck, Gesch. der röm. Dichtung I 296 ff. ist nicht ganz genau.

[2]) Cicero, De div. I 13, 22.

[3]) Die Verse: atque animo pendens nocturna eventa timebat und das der Terentia begegnete Opferwunder (bei Servius) — vgl. Plutarch, Cicero 19 und 20 — sind aus dem 2. Buch und nicht, wie sie unter den Fragmenten aufgeführt werden, aus dem ersten. Vgl. K. Buresch, a. a. O. S. 230.

[4]) Cicero hat also die Wunderzeichen nicht kunstmäßig zur Vordeutung verwandt. Das Wunder beim Opfer der Terentia, das nach dem Bericht des Servius auf das glorreiche Konsulat vordeuten würde, ist von dem Grammatiker irrtümlich zurückverlegt. Buresch a. O. S. 226.

kum geschrieben habe.[1]) Auch jenen berüchtigten Vers, der ihm soviel Spott zugezogen hat: cedant arma togae, concedat laurea laudi hat er noch in seinem Werk über die Pflichten als einen vortrefflichen Ausdruck dafür hingestellt, daß die Leistung des Staatsmannes den Taten des Feldherrn ebenbürtig sei.[2]) Endlich aus dem letzten Buch eine Mahnung aus dem Munde der Kalliope, daß er die Haltung, die er von frühster Jugend an und nun als Konsul mit so herrlicher Männlichkeit eingenommen habe, auch fürderhin bewähren solle, auf daß sein Ruhm und die Anerkennung der Patrioten noch zunähme. In einer schwierigen politischen Situation ruft er sich diese Verse zurück: sie werden ihm ein Motiv, sich bei seiner Stellungnahme nicht von persönlichen Zweckmäßigkeiten, sondern von seinen patriotischen Idealen leiten zu lassen.[3])

Sämtliche drei Verherrlichungsschriften sollten, so erklärt Cicero ausdrücklich im Sinne der rhetorischen Theorie,[4]) keine biographischen Lobschriften, „nicht enkomiastisch" sein, sondern sie sind „historisch". Eine Abgrenzung nach dem Wahrheitswert[5]) bedeutet diese technische Feststellung nicht. Spielte doch in der Geschichtsdarstellung die Dichtung die Rolle, die der Kunst der direkten Übertreibung im Enkomion zukam. Nur auf die innere Form hin konnten ein Hypomnema und ein Poema gleichermaßen als historisch charakterisiert und vom Enkomion unterschieden werden.[6]) Was die Wahrheit eines Geschichtswerkes anlangt, so sieht Cicero darin kein Problem. „Denn wer kennt nicht", so erklärt er, „das erste Gesetz der Geschichtsschreibung: daß man nichts Falsches berichten und nichts Wahres übergehen und weder durch Parteinahme noch durch Mißgunst sich beeinflussen lassen darf?"[7])

Das Problem liegt in der Bedeutung des besonderen historischen Gegenstandes und in der Diktion: in rebus et verbis. In Bezug auf die letztere unterscheidet er zwei Stufen der Geschichtsschreibung, eine niedere, die durch die alten römischen Historiker wie Cato und Fabius Pictor repräsentiert ist, und die höhere, die von den Griechen erreicht worden ist. So stellt er die Frage: „Was für eine Art Redner muß man sein und in welchem Maße die Sprache meistern, um Geschichte schreiben zu können?" Und er antwortet: „Schreiben, wie die Griechen geschrieben

[1]) Cic. ep. ad Quintum fr. II 7, 1 (55).
[2]) Cic. De officiis I 22, 77.
[3]) Cic. ad Att. II 3. 3. (60).
[4]) ib. I 19, 10.
[5]) Vgl. oben S. 193 ff.
[6]) Abgesehen von der — von Cicero kaum eingehaltenen — Begrenzung des biographischen Stoffs auf die Konsulatszeit.
[7]) Cicero, De Oratore, II, XV, 62.

haben, kann nur der größte Redner; um zu schreiben, wie unsere Landsleute, braucht man durchaus kein Redner zu sein; da genügt es, nicht zu lügen." Das bezieht sich auf die primitive annalistische Form der Historie, die er als „einfache, schmucklose Berichte über Zeit, Personen, Ort und Taten" kennzeichnet. Auf dieser Stufe, auf die er herabblickt, erachten die Historiker „Kürze, vorausgesetzt, daß sie das Verständnis nicht beeinträchtigt, als einzigen Vorzug des Stils."[1]) War es, so fragen wir, bloße Schmeichelei gewesen, wenn er angesichts von Cäsars Kommentarien erklärte, daß in der Geschichte nichts reizvoller sei als lautere, lichte Kürze? Und nun gibt ein letztes Zeugnis Ciceros volle Aufklärung über die Art von historischer Behandlung,[2]) die ihm für die Verherrlichung der eigenen Person erwünscht schien. Die Stellung der Autobiographie wird dadurch hell beleuchtet. Nach der Heimkehr aus der Verbannung plante er eine Fortsetzung seines Epos „über seine Zeitläufte", um seine weiteren Taten und Leiden und zugleich die Verdienste seiner Freunde um ihn zu schildern, aber bevor er an dies Werk ging, suchte er seinen Parteigenossen Luccejus, der an einer römischen Geschichte der letzten vierzig Jahre arbeitete, brieflich zu bestimmen, daß er den Abschnitt über ihn vorwegnähme und zu einer selbständigen Schrift ausgestaltete (56). In dieser Epistel (fam. V 12), die er als sehr fein, valde bella, rühmt und dem Attikus (IV 6, 4) zur Lektüre empfiehlt, setzt er dem Historiker die Gesichtspunkte für die gewünschte Darstellung auseinander, und das ist nun ganz nach der Art der dichterischen oder romanhaften, mit Affekt-Aufregung und Schicksalsperipetien arbeitenden hellenistischen Geschichtsschreibung.

Die Mannigfaltigkeit der Begebenheiten und die Wechselfälle des Glücks machen, so betont er, sein Leben — von der catilinarischen Verschwörung bis zur Rückkehr aus dem Exil — zu einem höchst dankbaren Stoff; wirkungsvoll herausgebracht, werden sie den Leser wie nichts anderes fesseln und ergötzen; durch die zu schildernden Leiden wird das angenehme Gefühl des Mitleids erregt werden, Cicero selbst wird bei der Lektüre der Schrift von den so schwer durchlebten Zeiten den Genuß ruhiger Erinnerung haben. „Die Folgeordnung von Annalen fesselt uns nur mäßig als bloße kalenderartige Aufreihung; dagegen eines hervorragenden Mannes oft schwankende mannigfaltige Schicksale wecken Bewunderung, Spannung, Freude, Seelenpein, Hoffnung, Furcht;

[1]) ibidem, II, XII, 51—53.

[2]) Vgl. zum folgenden Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 1906. S. 84 ff. — Dies Kapitel war vor dem Erscheinen von R.'s Buch geschrieben. Es sei das erwähnt, weil es zur Bestätigung dienen dürfte.

wenn sie vollends in einem denkwürdigen Ausgang zum Abschluß kommen, steigert sich die Annehmlichkeit der Lektüre zur höchsten Lust."[1]) Cicero bezeichnet in diesem Sinne seine Geschichte geradezu als Drama, fabula, mit verschiedenen Akten und Abwandlungen zeitlicher und innerer Art. Neben diesem breit ausgeführten Motiv werden die andern Gesichtspunkte, pragmatische Erklärung und politische Beurteilung der Staatsaktionen und Kritik der andern handelnden Personen, zumal auch der „Perfidie, Nachstellungen, Verräterei" gegen den Helden, nur kurz berührt.

Was Cicero hier für sich verlangt, war in der hellenistischen Geschichtsdichtung als eine bestimmte Form für die „tragische" Darstellung historischer Persönlichkeiten gegeben: es bestand hier eine Gattung der historischen Monographie, deren typische Züge von der rhetorischen Theorie so beschrieben wurden, wie Cicero es tut, und die einen technischen Namen hatte;[2]) der Gedanke[3]) ist einleuchtend, daß in ihr ein festes Zwischenglied zwischen dem Drama und dem Roman zu finden sei.

Für die Darstellung seiner eigenen Schicksale in dieser Form will Cicero dem Luccejus mit umfassenden Kommentarien zur Hand sein, falls dieser sich zu dem Werk entschließt. „Kann ich das nicht von dir erreichen, so werde ich mich vielleicht gezwungen sehen etwas zu tun, was von manchen Seiten oft getadelt wird: ich werde selbst über mich schreiben, und das doch nach dem Vorbild vieler erlauchter Männer."[4]) So erscheint die Selbstbiographie hier wieder als die untergeordnete Art, und die Anstands-Forderung, in ihr die Farben diskreter aufzutragen, schmälert zudem ihren Wert. Der Zweck, den Cicero durch die Herauslösung des ihm zukommenden Abschnitts aus dem umfassenderen Geschichtswerk erreicht wissen will, ist eben der schon theoretisch technisch fixierte Erfolg, daß die Darstellung kraft der Konzentration des Historikers auf eine Person und infolge der Gestaltung der Einzelgeschichte zu einem dramatischen Ganzen reicher und effektvoller wird.

Diese Richtung der Autobiographie auf eine Behandlungsweise, die wir historischen Roman nennen, ist eine der bedeutsamsten Erscheinungen, die unsere Gattung im Altertum zu verzeichnen hat. Die romanhafte Historie, die zur idealen Darstellung von Ciceros Taten dienen sollte, entspricht in der geistigen Haltung dem „großen" historischen

[1]) Cicero, ep. ad familiares V, XII, 5.
[2]) Reitzenstein a. O. S. 90 ff. Vgl. oben S. 193 f.
[3]) Reitzenstein a. O. S. 97.
[4]) Scribam ipse de me, multorum tamen exemplo et clarorum virorum. Cicero, ep. ad familiares V, 12.

Roman des 17. Jahrhunderts, der sich zur Spiegelung der französischen Aristokratie, der Gesellschaft der Fronde, ausbildete und die honnêtes gens mit ihren erhabenen Tugenden und Ambitionen unter durchsichtiger antiker Verkleidung in großen Situationen und tönenden Reden vorführte. Wenn damals der sogenannte griechische Roman, den wir erst aus der späteren Kaiserzeit kennen, mit Bewußtsein aufgenommen werden konnte und die äußere Form mitbestimmte, so ist das ein neues Zeugnis dafür, daß bei der Wirkung dieser antiken Vorbilder nicht ihre literarische Spezialität, ihr Gehalt an Liebesgeschichten, das wesentlichste war, sondern die Vermittlung der hellenistischen Traditionen, der allgemeinen dichterisch-rhetorischen Behandlung, deren Brauchbarkeit für die Idealisierung der eigenen politischen Persönlichkeit von Cicero geltend gemacht wurde. Auch die versifizierten „historischen" Bücher über sein Konsulat und das „isokrateische" Hypomnema mit den durch Plutarch erhaltenen Zügen verdeutlichen diesen Zusammenhang. Eine Erläuterung durch Kontrast wird die Beziehung der Autobiographie zu dem realistischen oder Sittenroman geben, der im beobachtenden Verstande ruht.

Der persönliche Ausgangspunkt für diese Richtung der Selbstdarstellung liegt bei Cicero wohl nicht nur in der Theorie jener monographischen Gattung, sondern in seiner eigenen Redekunst; denn diese lebt in dem starken suggestiven Ausdruck der Affekte und des moralischen Gehalts, die sie in den politischen Machtkämpfen oder im bürgerlichen Rechtsstreit aus den gegebenen realen Situationen herausarbeitet, und es war ihre literarische Funktion, die lateinische Sprache zum vollendeten Organ für solche eindrucksvolle und bewegliche Schilderung des Lebens zu machen.[1]) In der Darstellung der Affekte berührt sich die von den Griechen hervorgebrachte Kunst der Rhetorik mit der Dichtung. So ist die erste uns bekannte Autobiographie, die nun wirklich aus echtem leidenschaftlichem Erleben und Steigern den Verlauf eines Menschenschicksals poetisch gestaltet hat, das Gedicht Gregors von Nazianz „über sein Leben", von einem großen Prediger und Rhetor, der eben von den Redekämpfen der Kirchenfürsten kam, geschrieben worden.[2])

[1]) Vgl. F. Leo, Die römische Lit. des Altertums. Kultur der Gegenwart I 8 S. 334.

[2]) Von der letzten autobiographischen Schrift aus dem republikanischen Kreise, der vita, die der als Polyhistor bekannte Varro (116—27 v. Chr.) — unter seinen vielen Schriften findet sich auch eine vita des Pompejus, dem er als Feldherr gedient hat — abfaßte, ist nur eine zufällige Erwähnung des Titels da. Selbst die Form, in der hier neben den militärischen und politischen Erlebnissen und Ruhmesdingen die gelehrten Arbeiten und Eitelkeiten des so unglaublich fleißigen Antiquars behandelt sein mögen, muß unbestimmt bleiben, zumal ein hellenistisches Vorbild, das Varro doch wohl gehabt haben wird, nicht bekannt ist. Und auch die Frage bleibt offen,

4.

Unter den gründlich veränderten Bedingungen von Staat und Gesellschaft in der Kaiserzeit mußte die politische Selbstdarstellung sich umgestalten. Auch in den dürftigen Resten noch tritt eine solche Wandlung in einigen wesentlichen Zügen zutage, von denen sich indes schwer sagen läßt, wie weit sie die Physiognomie der Schriften bestimmt haben. Die Träger dieser Literatur sind jetzt die Kaiser. Nur Augustus duldete noch Denkwürdigkeiten seiner Mitarbeiter und zwar ohne spezifisch höfischen Charakter: Agrippa, sein Jugendfreund, der so rücksichtsvoll ihm gegenüber war, daß er einen ihm vom Senat zuerkannten Triumph nicht feiern wollte, als Octavian in schwieriger Lage war, konnte ohne Scheu von den Maßnahmen erzählen, durch die er ihm aus dieser Lage herausgeholfen hatte — wie er nach der Vernichtung von Octavians Flotte im Kriege mit Sextus Pompejus eine neue baute, einen Hafen für sie schuf, indem er den Lucriner See mit dem von Averno und beide mit dem Meere verbinden ließ, und schließlich den Seesieg für ihn erfocht (36 v. Chr.). Aber anderseits wird Agrippa die Äußerung zugeschrieben, die er im engen Freundeskreis getan haben soll: „Machthaber wünschen es meist nicht, daß jemand sie übertrifft." Sein Rat war daher, „wem sein Heil lieb ist, der sollte alle Schwierigkeiten und Gefahren auf sich nehmen, allen Erfolg aber dem Herrscher vorbehalten."[1]) Und Agrippa war es, der mit jener republikanischen Sitte brach, die Memoiren von Feldherren und Staatsmännern günstig gewesen war; er unterließ es, im Jahre 14 v. Chr., als er im Pontus Krieg führte, dem Senat Bericht über seine Taten zu erstatten.[2]) Eine Verherrlichung der eigenen Ruhmestaten wagte vielleicht noch einmal in Neros Zeit ein römischer Feldherr, Domitius Corbulo: er hat mit Selbstmord geendet[3])

wie weit sein humanistisches oder antiquarisches Interesse an allerhand Merkwürdigkeiten naturhistorischer, geographischer oder geschichtlicher Art in der Autobiographie hat Raum finden können. — Vermutungen derart bei Ritschl, opusc. III S. 436 f u. F. Münzer, Beiträge zur Quellenkritik der Naturgesch. des Plinius. 1897. S. 275 ff.

[1]) Dio Cassius Röm. Geschichte XLIX, 4, 2—4

[2]) ib. LIV, 24, 7. Cf. Peter, Die geschichtl. Lit. I, S. 205.

[3]) Vgl. H. Peter, die gesch. Lit. etc. I, S. 202 ff. Doch waren auch diese Kommentarii wahrscheinlich nur edierte Feldzugs-Akten; jedenfalls lagen der Schrift seine amtlichen Berichte an den Kaiser zugrunde.
Kriegs-Memoiren veröffentlichte vielleicht L. Antistius Vetus, der nach seinem Konsulat (55 n. Chr.) Legat in Germanien war (bis 58). Auch er zog den Verdacht Neros auf sich und beging Selbstmord, um der Verurteilung zuvorzukommen. Vorsichtiger scheint Suetonius Paulinus gewesen zu sein, der Vater des Kaiserbiographen. Er schrieb über seine mauretanischen Feldzüge, mit denen er wegen eines in der Provinz ausgebrochenen Aufstandes beauftragt war; aber was uns von der Schrift überliefert ist (durch Plinius, nat. hist. V, 14 f) sind nur geo- u. ethnographische

(67 n. Chr.). So hört diese autobiographische Produktion außerhalb des kaiserlichen Hauses auf; erst aus den Machtkämpfen der Kirche wird sie wieder neu hervorgehen.

Die Tatsache selbst, das zahlreiche Auftreten von Kaiser-Autobiographien, ist nicht, wie man es anzusehen pflegt, das eigentliche Problem, da die Gattung schon in der Republik aufgekommen war und die Sorge der Herrscher für die Überlieferung oder Gestaltung ihres Bildes eine dauernde Quelle für die Selbstbiographie, und im Altertum zumal, ist. Spezielle Motive wie die Rücksicht auf das Totengericht, das über die Vergottung oder Verfluchung der verstorbenen Kaiser zu entscheiden hatte und in seinem Urteilsspruch durch eine Autobiographie hätte beeinflußt werden sollen,[1]) wird man daher kaum zu konstruieren brauchen. Und auch die tendenziöse Darstellung, das Verschweigen, Verschleiern, Verkehren mißliebiger Tatsachen, das ja von einem höher gerichteten, überlegenen Willen bestimmt sein kann, ist noch nicht das Charakteristische; sind doch alle diese Selbstbiographien ihrem Wesen nach nicht Geschichtswerke. Das Merkwürdige ist vielmehr die schlechterdings unkönigliche Haltung dieser Schriften: in ihnen war, soviel lassen die Fragmente jedenfalls sehen, für ganz geringfügige, kleinpersönliche und familiäre Dinge Raum. Allerdings muß man bedenken, daß in der als Republik verkleideten Monarchie die persönlichsten Angelegenheiten des Herrschers wie Staatsaktionen angesehen wurden. So wird uns von Octavian berichtet: „Daß er sich zum ersten Male den Bart abnehmen ließ, war freilich für ihn ein triftiger Anlaß zum Fest und mußte von dem Volk durch einen öffentlichen Schmaus gefeiert werden."[2])

Merkwürdigkeiten des Landes. Ähnlich mag es M. Antonius Julianus gehalten haben, der Befehlshaber im jüdischen Krieg unter Titus war; er schrieb: De Judaeis.
Aus der Zeit der Soldatenkaiser werden Memoiren von zwei hervorragenden Generälen erwähnt, die im Bürgerkrieg die Partei Vespasians ergriffen (69 n. Chr.): M. Vipstanus Messalla und C. Licinius Mucianus. Messallas Schrift über diesen Krieg wurde von Tacitus in seinen Historien benutzt (III, 25 und 28). Er sagt dort von dem Befehlshaber, daß er, ein Mann aus angesehener Familie und persönlicher Auszeichnung, „der einzige war, der in den Krieg mit ehrenwerten Absichten ging." Dieser Hochschätzung entspricht es, daß Tacitus ihm eine Rolle in seinem Dialog über die Redekunst zuerteilte; Messalla tritt dort als Vertreter der alten Zeit, als Klassizist auf.
Mucianus war der Verteidiger der Flavianischen Sache; dreimal Konsul, dann Statthalter in Syrien, spielte er die Hauptrolle bei der Erhebung Vespasians; er fühlte sich wie Tacitus sagt (hist. II, 83) mehr als ‚socius imperii quam minister'. Aber nach der Anführung seiner Memoiren bei Plinius zu urteilen, handelte es sich in der Schrift nur um mirabilia. Cf. Pauly-Wissowa, Real-Enzyklopädie, XIII, 437.

[1]) J. Plew, Quellenunters. zur Gesch. des Kaisers Hadrian S. 119 f.

[2]) Dio Cassius ibid. XLVIII, 34, 3.

Die antike Selbstdarstellung griechischer Herkunft, die auf Idealisierung gerichtet war, erreichte diese Absicht durch Ausschaltung des Kleinpersönlichen, Partikularen und durch entsprechende Vergrößerung der Vorzüge zu einer allgemeinen Norm. Wenn bei den römischen Kaisern eine Tradition der Selbstbiographie bestand, so möchte man erwarten, daß hier eine große Form sich ausbildete, in der das Herrscherideal, das die Interpretation des eigenen Lebens bestimmte, mit der Selbstsicherheit und Geschlossenheit einer positiven Machtäußerung hingestellt werden konnte. Demgegenüber zeigen die erhaltenen Bruchstücke nichts von großem Stil und nicht die imponierende Überlegenheit im Ausdruck des Selbstgefühls, sondern eine Angleichung der Darstellung an das moralische Maß, das in der öffentlichen Meinung die vulgären Urteile zu beherrschen pflegt. Es ist hie und da eine Nähe an die Durchschnittswirklichkeit. Man wird an die forensische Beredsamkeit erinnert und an die auf dem Forum übliche Behandlung intim-menschlicher Verhältnisse, aber möchte auch an Hoftagebücher denken, und es ist zu vermuten, daß die an den hellenistischen Höfen gediehene Memoirenart einwirkte. Die gemeinsamen Menschlichkeiten, die eine annehmliche Verbindung zwischen Herrscher und Volk herstellen, treten nun in Selbstdarstellungen der Weltbeherrscher neben den Aktionen in Politik und Kriegführung auf, und man spürt hier mehr als je bisher etwas von dem eigentümlichen Geist der Memoiren — Memoiren im engeren Sinne des Wortes —, die doch sonst ihre Vertreter nicht an den herrschenden Persönlichkeiten selbst, sondern in der geringeren höfischen Umgebung derselben zu haben pflegen. Ob nicht trotzdem das Gesamtbild ein stolzes würdevolles Ansehen hatte? Bei den Autobiographien der Spanier, die überhaupt in ihrer großen Epoche vielfach den Vergleich mit den Römern der Kaiserzeit aufdrängen, ist das bei allem Realismus der kleinsten Dinge der Fall. Aber für Rom läßt sich bei der Unmöglichkeit einer Totalanschauung die Frage schwerlich beantworten.

Gewiß wird man auch diese sechs oder sieben Kaiser-Autobiographien[1]) nicht so als eine Masse zu betrachten haben, wie die Tatenberichte der assyrischen und babylonischen Herrscher alter Zeit mit ihrem charakteristischen „Hofstil",[2]) obwohl das Vorbild des Augustus sicher einen bestimmenden Einfluß übte. Selbst die spärlichen Nachrichten, die wir über ihren Umfang und ihr schriftstellerisches Aussehen haben, deuten auf eine Verschiedenheit. Die Selbstbiographie des Augustus, von der die ausschließliche Behandlung „der eigenen und nicht anderer

[1]) Vgl. H. Peter, a. a. O. I 372 ff., 297 ff. Auch J. Plew a. a. O. S. 107 ff.
[2]) Cf. oben, Einleitung, S. 54.

Taten" ausdrücklich hervorgehoben wird (fr. 14), umfaßte 13 Bücher, obwohl sie nur die erste Hälfte seines Lebens behandelte. Mit Geburt und Abstammung beginnend, führte sie bis zu seinem 38. Lebensjahr, d. h. nur etwa 2 Jahre hinaus über die definitive Befestigung seiner monarchischen Stellung, die durch die Verleihung des Namens Augustus im Jahre 27 v. Chr. gekennzeichnet war.[1]) Er hat die umfangreiche Schrift wohl auch um diese Zeit (zwischen 27 und 22 v. Chr.) abgefaßt, im Verfolg einer schweren langwierigen Krankheit,[2]) die ihn in Spanien befiel, während eines Krieges gegen die Barbaren, den er hatte persönlich leiten wollen. Von Spanien aus hatte er mit Vergil, der damals bereits an der Äneis arbeitete, über das Epos korrespondiert, das eine großartige dichterische Verherrlichung seiner geschichtlichen Leistung bringen sollte. Auch er selber machte doch mit seiner Autobiographie literarische Ansprüche. Zwar war, wie uns berichtet wird,[3]) das Charakteristische an seiner Rede- und Schreibweise der klare und deutliche, ungekünstelte Ausdruck, der mehr auf Verständlichkeit als auf Glätte und Gefälligkeit ging, aber der Kaiser verschmähte nicht die üblichen Kunstmittel der Historie; das zeigen noch die fingierten und geschickt arrangierten Reden, in denen er die Motive des perusinischen Bürgerkriegs in der geschichtlichen Situation dargestellt hat, in der er als Sieger die würdevolle Ergebung des L. Antonius, des Bruders des Triumvirn Mark Anton, entgegennahm.[4]) So erscheint auch seine Autobiographie bei Sueton unter den literarischen Produkten, von denen Augustus manches in vertrautem Kreise „wie in einem Hörsaal" vortrug[5]) — eine rhetorische Färbung, die wieder für die nuancierte Bedeutung des Wortes Hypomnema spricht, mit dem all diese Schriften de vita sua in den griechischen Anführungen bezeichnet werden. Dagegen heißt es von Tiberius, daß er sein Leben „summarisch und kurz" geschrieben habe; diese Autobiographie soll die Hauptlektüre Domitians gewesen sein. Die gewählte Diktion wird dann wieder und zwar im Kontrast zu der Unangemessenheit (inepte) des Inhalts an Claudius' acht Büchern über das eigene Leben hervorgehoben; bei Hadrian (um 135) läßt die Veröffentlichung unter dem Namen eines Freigelassenen wohl auch auf die literarische Haltung schließen, und bei Septimius Severus (nach 197), wo der vollere Titel „über das

[1]) Den Abschluß bildet der kantabrische Krieg, der 26 v. Chr. ausgebrochen war, und vielleicht, nach der Vermutung eines moderen Historikers, die 2. Schließung des Janustempels zum Zeichen des Friedens im römischen Weltreich im Jahre 25 v. Chr.
[2]) Gardthausen, Augustus I S. 686.
[3]) Sueton, Aug. 86.
[4]) fr. II; vgl. Peter a. a. O. S. 372 Anm.
[5]) Sueton, Aug. 85.

private und öffentliche Leben" gegeben wird, ist direkt von dem „Schmuck" der Darstellung die Rede, der ebenso groß wie ihre Glaubwürdigkeit sei. Agrippina, die, obwohl sie nur 44 Jahr alt wurde, ihre Memoiren geschrieben hat, bringt eine weitere Nuance bei: das Eingehen auf die Familiengeschichte; Tacitus erwähnt, daß sie „ihr Leben und das Geschick (casus) der Ihrigen der Nachwelt erzählt" habe. Aber diese Unterschiede sind in der Überlieferung der autobiographischen Produktion nicht genügend greifbar, um uns eine individuelle Behandlung derselben zu gestatten. Eine größere Zahl sicher bezeugter Zitate — d. h. mehr als eins oder zwei — haben wir nur von Augustus, Hadrian und Septimius Severus; die Gleichförmigkeiten, die dabei hervortreten, mögen zum Teil auf Rechnung der Berichterstatter und ihres engen Gesichtskreises kommen, müssen aber doch irgendwie zum Charakter der Kaiser-Autobiographien gehört haben. So kann man wohl versuchen, an dem Vorhandenen die gemeinsamen Züge herauszuheben, die diesen Typus der politischen Memoiren, so einseitig auch immer, veranschaulichen mögen.

Von der Autobiographie des Augustus, die an der Spitze der Reihe steht, kann man wohl mit Sicherheit sagen: sie lag nicht auf der Linie der Kommentarien Cäsars, wie das von seiner späteren, lapidaren Selbstdarstellung gesagt werden darf. Vielmehr möchten wir auf sie das Wort Humboldts über die gewöhnliche Art der politischen Memoiren anwenden, daß sie „die Tragödie der Weltgeschichte zum Drama des Alltagslebens herabwürdigen". Man hat versucht, den Gang der ausführlichen, zeitlich von der Geburt an fortschreitenden Erzählung zu rekonstruieren, indem man aus den antiken historischen und biographischen Schriften über Augustus, in denen seine Autobiographie benutzt ist, die aus dieser Quelle stammenden Partien zusammenstellte und dieses „offizielle" Bild des Kaisers mit dem verglich, das aus einer anderen, ihm ungünstigen Überlieferung stammt.[1]) Diese Untersuchung bestätigt den Eindruck, den man bei unbefangener Lektüre der Fragmente gewinnt.

Zur Beleuchtung mag die auf die Autobiographie zurückgehende Darstellung des Weges dienen, auf dem Oktavian zur Macht gelangte. Es war der typische Weg der Gewalt und List — typisch in dem Sinne, in dem Macchiavelli den Fürsten schildert, der in einer Zeit der Auflösung der Sitten Einheit, Ordnung und Frieden im Reich herstellen will.[2]) Selbstverständlich, daß Augustus sich nicht zu diesem Weg be-

[1]) F. Blumenthal, Die Autobiographie des Augustus, Wiener Studien Band XXXV u. XXXVI, 1913 u. 14. vergl. Pauly-Wissowa, Real-Enz. X 275 ff.

[2]) Cf. oben S. 256.

kannte, wie er auch nichts von seiner monarchischen Machtstellung sehen ließ, sondern sie durch die grandiose Fiktion der wiederhergestellten alten republikanischen Konstitution verdeckte, nach der er selber nichts anderes als der princeps senatus war. Aber er verleugnete auch, so scheint es, den starken, zielbewußten Willen und die ebenso starke Wendigkeit des berechnenden Verstandes, der die Aktion den Umständen anzupassen weiß; er wollte, wo es um Rechtsbruch und Gewalttat ging, nach echter Memoiren-Art nicht als der Treibende, sondern als der Getriebene erscheinen, durch andere, Freund oder Feind, zu den unverantwortlichen Schritten gedrängt.

Er hatte seine politische Laufbahn mit einem Gewaltstreich begonnen, als er nach Cäsars Ermordung, knapp 19 Jahre alt, die Erbschaft des Diktators antrat. Wie ein Aufrührer hatte er ein Heer angeworben, ohne jede Befugnis — es sei denn, daß der Erbe Cäsars nicht bloß die Pflicht der Blutrache, sondern, wie in einer Monarchie, ein Recht auf die von dem Ermordeten errungene Stellung hatte. Ihm glückte das gewagte Spiel mit den ihm und untereinander feindlichen politischen Mächten. Der Senat glaubte „den jungen Mann", wie man ihn nannte, benutzen zu können, um die Übermacht Mark Antons, des anderen Führers von Cäsars Partei, zu brechen, aber er durchkreuzte die Politik, deren Ziel Cicero verraten hatte, als er im Senat das Wortspiel mit der doppelten Bedeutung von *tollere* — 'befördern' und 'aus dem Wege schaffen' — machte: „laudandum adulescentem, ornandum, tollendum". Nachdem der Sieg über Antonius erfochten war (bei Mutina, 43 v. Chr.) unter Führung von Decimus Brutus, begnügte er sich mit dieser Demütigung seines Rivalen und suchte Anschluß an ihn, der gleich ihm als Rächer Cäsars auftrat. Er löste die Verbindung mit D. Brutus, der der legitime Befehlshaber war, der aber zu den republikanischen Verschwörern gehörte, denen Cäsar zum Opfer gefallen war. Statt ihm die Legionen, die er selber angeworben hatte, zu übergeben, wie der Senat es befahl, marschierte er an ihrer Spitze nach Rom, bemächtigte sich der Staatskasse und zwang den Senat, ihn zum Konsul wählen zu lassen trotz seiner Jugend, die nach Recht und Sitte seiner Wahl entgegenstand. Als Konsul ließ er sich seine Berufung zum Erben Cäsars feierlich bestätigen; er konnte nunmehr Mark Anton auf gleichem Fuß gegenübertreten.

In der Autobiographie hat er gewiß den Stolz zum Ausdruck gebracht, den er zeitlebens darüber empfand, in so jungen Jahren das höchste Amt im Staate erreicht zu haben, aber die harten politischen Tatsachen hat er in der Schrift nicht bloß abgeschwächt, sondern auf eine andere Ebene,

verlegt, die Ebene der gutbürgerlichen Moral oder gar der sentimentalen Gefühle. Statt als Thronprätendenten stellte er sich als verfolgte Unschuld dar: Ihn verfolgte Mark Anton, sein um 20 Jahre älterer Oheim, der als Freund und Genosse Cäsars selber auf die Erbschaft gehofft hatte und alsbald nach der Mordtat sich all seine Papiere und Geldmittel gesichert hatte, im Besitze der Macht, wie er es als der Konsul jenes Jahres (44 v. Chr.) war. Er verachtete, verunglimpfte, haßte den bescheidenen Jüngling, der als der legitime Erbe nach Rom kam, und bedrohte ihn, als er seine rechtlichen Ansprüche auf dem Forum geltend machte, so sehr, daß er seines Lebens nicht mehr sicher war und sich lieber ganz aus der Öffentlichkeit zurückzog. Aber eben seine rührende Bescheidenheit und Hilflosigkeit erwarb ihm die Sympathie des Volkes und die Anhänglichkeit der Veteranen Cäsars, so daß sie Antonius zwangen, sich mit ihm zu vertragen, und, als der mächtige Mann trotzdem fortfuhr, ihn zu verlästern, scharenweis zu ihm übergingen. Außerdem rechtfertigte er die Heereswerbung damit, daß sie nicht bloß zum Schutz seiner Person, sondern der gefährdeten Republik erfolgt sei. Um zu entschuldigen, daß er im Kampf gegen seinen Rivalen eine Zeitlang mit D. Brutus zusammenging, behauptete er, dieser habe ihm seine ehrliche Reue über seine Beteiligung an dem Komplott bezeugt, ja ihn um Verzeihung gebeten. Dann seine Schwenkung nach der Schlacht bei Mutina. Er übergab seine Truppen nicht an D. Brutus, wie er von Rechtswegen hätte tun müssen, weil sie, so erklärte er, sich weigerten, unter einem Feldherrn zu dienen, der zu den Mördern Cäsars gehörte; weiter behauptete er, den Tatsachen zuwider, daß der Senat es angesichts der Treue seiner Legionen gar nicht gewagt habe, den Befehl zu ihrer Übergabe zur erteilen, sondern nur versuchte, sie gegen ihn aufzuhetzen — ein Versuch, der gänzlich mißlang. Sie sandten vielmehr eine Deputation nach Rom, um für sich die ihnen für den Sieg versprochenen Belohnungen und für Octavian das Konsulat zu fordern. Der Senat wies die Forderungen ab. Da rief der Führer der Deputation, auf sein Schwert zeigend: Hic faciet, si vos non feceritis.[1]) Jetzt forderten seine siegreichen Legionen von ihm selber, daß er sie nach der Hauptstadt führe, und er mußte sich ihnen fügen — so geschah der Marsch nach Rom (43 v. Chr.).

Auf dieselbe Weise rechtfertigte er seine Annäherung an Antonius nach dessen Niederlage. Seine Legionen erklärten, so stellt er es dar, aus freien Stücken, ja taten den Schwur, sie würden sich nicht gegen ein Heer verwenden lassen, das wie das Mark Antons noch unter Cäsar gekämpft hätte, ferner zwangen sie ihm seine Zustimmung ab, als der

[1]) Dieses da wird es schaffen, wenn ihr's nicht tut.

Senat, gleichfalls aus freien Stücken, beschloß, die Ächtung des Antonius aufzuheben, der zum Staatsfeind erklärt worden war. Um seinen Parteiwechsel zu beschönigen, behauptete er, wiederum entgegen den Tatsachen, daß der Senat ihm die ihm zukommenden Ehrungen vorenthalten habe. Durch diese Undankbarkeit wurde er, so ist die offizielle Version, in die Bahn gedrängt, die zum Triumvirat führte.

Die Regelung der Machtverhältnisse und Verteilung der Herrschaftsgebiete zwischen Antonius, Lepidus und ihm, die unter dem Titel: „Triumvirat zur Wiederherstellung der Staatsordnung" zustande kam (43 v. Chr.), begann mit furchtbaren Proskriptionen nach dem Vorbild des Diktators Sulla. Cäsar hatte Milde gegen seine Feinde walten lassen, wenn die Sicherheit des Staates es erlaubte. Augustus, der das Vorbild Cäsars hochhielt, suchte in seiner Autobiographie die Verantwortung für jene Greueltaten von sich abzuwälzen auf die beiden anderen Machthaber; sie hätten ihn gegen seinen Willen dazu genötigt. Der moralische Charakter, den er seinem Bilde aufprägen wollte, ist aus der Inschrift des goldenen Ehrenschildes zu ersehen, den der Senat dem Wiederhersteller der Republik im Jahre 27 v. Chr. weihte: virtutis, clementiae, justitiae, pietatis causa.[1]) Wir wissen nicht, ob und wie er davon gesprochen hat, daß er nach dem Sieg über die Cäsar-Mörder, den Antonius bei Philippi erfocht (42 v. Chr.), dem toten Marcus Brutus (er hatte sich selbst das Leben genommen) den Kopf abschlagen und ihn nach Rom senden ließ, damit er dort der Statue Cäsars zu Füßen gelegt werde.[2]) Oder von der Rache, die er im perusinischen Bürgerkrieg nach der Einnahme von Perusia nahm (40 v. Chr.): 300 Senatoren und Ritter wurden, wie uns berichtet wird,[3]) unter den Kriegsgefangenen ausgewählt und an den Iden des März, am Tag von Cäsars Ermordung, wie Opfertiere am Altar des zum Gott erhobenen Julius hingeschlachtet. Solche Grausamkeit war charakteristisch für den jungen Octavian, der als Rächer Cäsars auftrat. Vergil hat in dem großen Epos diesen Zug nicht unterdrückt, als er ein Idealbild des Augustus in der Gestalt des *pius Aeneas* schuf. Er gab der menschlichen Schwäche einen Zug ins Große, indem er sie heroisch stilisierte. Aeneas besitzt die Tugenden des Herrschers Augustus, der der Welt den Frieden brachte: Gerechtigkeit, Milde und vor allem Frömmigkeit, d. h. Ehrfurcht vor den Göttern und Liebe zum Vaterland oder, allgemein gesagt, Güte; aber dieser ideale Herrscher, der ein Vorbild von Selbstbeherrschung ist, läßt manchmal

[1]) Um seiner Mannesart, seiner Milde, Gerechtigkeit und Frömmigkeit willen.
[2]) Suetonius, Augustus, XIII, 1.
[3]) ibid. XV.

auch seinem Zorn freien Lauf, und wenn er das tut, dann rast er fürchterlich wie Achill.

Ein gewisses Bestreben, die großen Dinge auch groß darzustellen, mag nicht bloß in der epischen Behandlung, die Vergil unternahm, sondern auch in der autobiographischen Darstellung des welthistorischen Gegenstandes zu finden gewesen sein. Jedenfalls bediente sich Augustus des Mittels, das herkömmlicher Weise einem solchen Zweck diente: der Wunderzeichen und Träume, um die Bedeutung von Ereignissen wie seiner Ankunft in Rom nach Cäsars Ermordung oder der Vernichtung der Cäsar-Mörder Brutus und Cassius bei Philippi ans Licht zu stellen. Bei Sulla sahen wir, wie dieser Apparat, der sowohl zu der griechischen Literaturform des Enkomium wie zur römischen Religiosität und nationalen Geschichtsschreibung gehörte, von einem Autobiographen zur Verherrlichung der eigenen Person verwandt wurde.[1]) Augustus ging in dieser Richtung weiter; er erzählte von Zeichen und Wundern, die seine Geburt ankündigten — grade er tat das, der weder durch seine Herkunft hervorragte noch mit Genialität begnadet war. Aber was war es, das er aus seiner Kindheit als so erstaunlich heraushob, daß er als der geborene Herrscher erscheinen mochte? Eine der Geschichten, die er von sich erzählte, war, daß er bei der Leichenfeier für Julia, die Mutter seiner Mutter und Julius Cäsars die Lobrede auf die Verstorbene hielt, obwohl er damals erst 12 Jahre alt war. Eine andere Geschichte bezog sich auf sein erstes öffentliches Amt. Er wurde, kaum 15 Jahre alt, auf Cäsars Wunsch ins Priesterkollegium gewählt und erzählt darüber, daß er die Tempel nur bei Nacht aufsuchte, um sich den Blicken der vornehmen Damen zu entziehen, die ihm wegen seiner Schönheit nachstellten. Er hob das besonders hervor, um — wie der moderne Forscher, dem wir eine deutlichere Vorstellung von Augustus' Autobiographie verdanken, bemerkt — „den nicht nur in seiner Jugend verbreiteten Gerüchten von seinem unkeuschen Lebenswandel entgegenzutreten."[2]) Indes war bei diesen und andern Anekdoten der Art nicht bloß die apologetische Tendenz, sondern ein positives politisches Motiv maßgebend. Der Kaiser wollte, so scheint es, in seiner Autobiographie ein Vorbild aufstellen für die Erziehung eines jungen Römers nach Altväter-Sitte, *more maiorum*. Zu diesem Bilde gehörte der wohltätige, sittigende Einfluß des Elternhauses auf das heranwachsende Kind, entsprechend dem *Ethos* der aristokratischen Familie, von dem wir bei der Behandlung der politischen Autobiographie der Römer ausgegangen sind. In antiken

[1]) Cf. oben S. 257.
[2]) Cf. Blumenthal, a. a. O. S. 123

biographischen und historischen Schriften über Kaiser Augustus findet sich, soweit sie der offiziellen Tradition folgen, ein Bild von seiner Kindheit, wonach er unter der Obhut seiner Mutter Atia — sein Vater war früh verstorben — in Sittenreinheit, bewahrt vor allen verderblichen Einflüssen, vor häßlichen Dingen und Worten, ja in schamhafter Zurückhaltung, in einer Atmosphäre von *sanctitas et verecundia,* wie Tacitus es ausdrückt, von Gottesfurcht und Sittsamkeit aufwuchs.[1]) Es ist wahrscheinlich, daß er dieses Bild, dessen Verbreitung und Fortdauer er wünschte, selber in seiner Autobiographie vorgezeichnet hat, so daß seine Jugend ihre Bedeutung empfing durch die Bestrebungen des reifen Mannes, der eine sittliche Reform in der entarteten römischen Gesellschaft durchzuführen suchte. Dieser Zug dürfte der Autobiographie des Augustus eigentümlich gewesen und nicht typisch für die Kaiser-Autobiographien sein.

Dasselbe dürfte von der Art gelten, wie er die zum Familienleben gehörigen affektiven Beziehungen in seiner Jugendgeschichte hervorgekehrt hat. Selbst sein Verhältnis zu Cäsar, das er naturgemäß in den Vordergrund stellte, scheint er so geschildert zu haben. Der Diktator erschien als der über alles verehrte Onkel, der seinerseits den zarten, kränklichen Knaben zärtlich liebt, wie eine Mutter um ihn besorgt ist, ihm ohne jedes Verdienst Anteil gibt an den Ehren, als er einen Triumph feiert, aber ihn nicht bloß verwöhnt, sondern auch erzieht; er adoptierte ihn erst in seinem Testament und äußerte vorher nichts über diesen seinen letzten Willen — damit der Jüngling nicht unbescheiden werde. Auch die große, schwere Entscheidung, vor die Octavian gestellt war, als er — während eines Studien-Aufenthalts in Apollonia — von Cäsars Tod und dann bereits auf dem Wege nach Rom von seinem Testament erfuhr, schildert er als eine Art Familien-Angelegenheit. Er erzählt, daß seine Mutter gegen die Annahme der großen, aber gefährlichen Erbschaft war, ebenso sein Stiefvater, in dessen Hause er aufgewachsen war, daß dieser an seiner Ansicht festhielt, während die Mutter zu schwanken begann, als sie ihn zur Annahme entschlossen sah, und daß er selber die Kraft zu dem Entschlusse durch die Erwägung fand:

[1]) Vgl. den aufschlußreichen Artikel von Richard Laqueur über Nicolaus Damascenus in Pauly Wissowa, Real-Enzyklop. XXXIII (1936), 408 ff. Dort auch der Hinweis auf die Stelle bei Tacitus, Dialogus de oratoribus, c. 28. Laqueur sagt von der Biographie des Augustus, die Nicolaus unter Benutzung der Autobiographie des Kaisers verfaßte, daß sie „in gewissem Sinne das Analogon zur Kyrupädie war." Dasselbe hat Cicero von der Autobiographie des Scaurus gesagt, cf. oben S. 217. Der pädagogische Gesichtspunkt braucht also nicht erst von dem höfischen „Philosophen" Nicolaus hinzugebracht, sondern kann von Augustus aus der Tradition der röm. Autobiographie aufgenommen sein.

wenn Cäsar ihn für würdig gehalten hatte, seinen Namen zu tragen, dürfte er dessen wohl würdig sein. Doch schlug er, scheint's, auch heroische Töne an. Denn er begegnete, wie uns berichtet wird, den Warnungen seiner Eltern mit einem Verse aus der Ilias, wo Achill, zur Rache für Patroclus entschlossen, von seiner Mutter Thetis gewarnt wird, „Bald, mein Sohn, verblühet das Leben Dir," und antwortet: „Möcht' ich sogleich hinsterben, da nicht mir gönnte das Schicksal, meinen erschlagenen Freund zu verteidigen! . . ."[1])

Die altrömische Einheit zwischen dem Leben der adligen Familie und dem des Staats, von der wir in diesem Abschnitt ausgingen, bestand zur Zeit des Augustus nicht mehr. Das muß in seiner Autobiographie zum Ausdruck gekommen sein, obwohl er beides, sein öffentliches Auftreten wie seine privaten Angelegenheiten, unter moralischen Gesichtspunkten darstellte. Die Schrift war aus dem politischen Leben hervorgegangen, das sie zur Darstellung brachte. Schon lange vor ihrer Abfassung, nach dem Sieg über Sextus Pompeius (36 v. Chr.), dann beim Antritt seines zweiten Konsulats (33 v. Chr.) und in andern kritischen Lagen hatte er in seinen Reden vor dem Volk oder im Senat Gelegenheit genommen, den Gang der Dinge darzulegen, sein eigenes Verhalten zu rechtfertigen und seine Gegner öffentlich anzuklagen.[2]) Der Ton, in dem das geschah, klang offenbar in der Autobiographie fort. Das betrifft insbesondere sein Verhältnis zu Mark Anton. Sie beschimpften sich gegenseitig. Nach der offiziellen Version hatte Antonius damit angefangen. „Er warf ihm vor", wie Sueton erzählt, „sein Urgroßvater sei ein Freigelassener . . . und seines Handwerks ein Seiler, sein Großvater ein Geldwechsler gewesen."[3]) Der Stich traf. In der Autobiographie schwieg sich der Kaiser über die Voreltern seines Vaters aus und schrieb nur, wie wiederum Sueton berichtet, „daß er von einer alten, reich begüterten Ritterfamilie stamme", während er auf die Abstammung seiner Mutter wegen ihrer Verwandtschaft mit Julius Cäsar einging. Andere Vorwürfe, die ihm Antonius gemacht hatte, erwiderte er in seiner Autobiographie mit den gleichen Beschimpfungen: Selbstsucht, Feigheit, Streitsucht, unverantwortliches Buhlen um die Volksgunst usw. Es scheint, daß er in dieser Polemik die altbewährte Methode[4]) der poli-

[1]) Ilias, XVIII, 95 u. 98.

[2]) Cf. K. Fitzler u. O. Seeck in Pauly-Wissowas Real-Enzykl. Bd. X (1919), 318, 322, 325.

[3]) Suetonius, Divus Augustus, II, 4.

[4]) Cf. Isokrates, Antidosis, 14: „Für die Allerschlechtesten und der größten Strafe würdig halte ich diejenigen, welche die anderen dessen zu beschuldigen wagen, wessen sie selbst schuldig sind."

tischen Propaganda befolgte, dem Gegner anrüchige Handlungen zuzuschreiben, deren man sich selbst schuldig weiß. So behauptete er z. B., daß Antonius in der Zeit vor dem Triumvirat die Mörder Cäsars protegiert habe, während er selbst damals mit Decimus Brutus gegen Antonius zusammengegangen war.

Von anderer Art, aber von gleich niederem Niveau der Betrachtung welthistorischer Aktionen ist die Rolle, die den Frauen in dem politischen Getriebe zugeschrieben wird, eine Rolle, die wiederum charakteristisch ist für den Typus der Memoiren im engeren, höfischen Sinne des Worts. Für Kleopatra freilich ist nicht durchsichtig, wie Augustus sich mit diesem Dämon abfand. Klar ist nur, daß er Antonius' Leidenschaft für sie als richtigen Wahnsinn hinstellte, der ihn unzurechnungsfähig gemacht habe, und daß er ihr die Verantwortung für die Politik seines Rivalen zuschob, die er als eine Schande für das römische Volk brandmarkte. Die offizielle Version, daß er nicht gegen ihn, sondern gegen die Königin von Ägypten Krieg führte, mag eine rein politische Notlüge gewesen sein: etliche Jahre vor dem Bruch mit Antonius, nach der Vernichtung von Sextus Pompeius, hatte er verkündet, daß die furchtbare Zeit der Bürgerkriege zu Ende sei. Aber die persönliche Ranküne, die zur spezifischen Memoirenart gehört, ist noch deutlich spürbar in den aus der Autobiographie stammenden Nachrichten über eine andere Frau, die in der Zeit des Triumvirats eine politische Rolle spielte: Fulvia, die erste Gattin Mark Antons — er war ihr dritter Mann —, die man „die erste Fürstin Roms" genannt hat. Ihr wurde nachgesagt, daß sie nicht bloß ihren Mann beherrschte — bis er ihr untreu wurde wegen Kleopatra — sondern auch seinen jüngeren Bruder Lucius, der damals, beim Ausbruch des Perusinischen Bürgerkriegs Konsul war (41 v. Chr.), ja daß der ganze Senat ihr blindlings hörig war. Augustus schrieb ihr die Schuld an dem Kriege zu, der ausbrach, als er den schauerlichsten Teil der Proskriptionen auszuführen hatte, den die beiden andern Triumvirn ihm überlassen hatten: aus 18 blühenden Städten Italiens die Einwohner auszutreiben, um ihren Besitz an die Veteranen zu verteilen, denen die Landgüter als Belohnung für den Sieg über die Mörder Cäsars versprochen worden waren. Fulvia, die in Rom die Interessen ihres im Osten kriegführenden Mannes vertrat, ergriff aus Haß gegen Octavian, der ihn um die Erbschaft Cäsars gebracht hatte, Partei für die von ihrer Scholle Vertriebenen und schürte den Brand, so daß Octavian ihn mit grausamer Gewalt ersticken mußte. Man hat erklärt: „Fulvia war die erste Frau eines Herrschers, die sich als solche gefühlt und benommen hat; weil das für die damaligen Römer etwas Unerhörtes war, haben

sie daran schwersten Anstoß genommen, und die Neueren haben hier das Urteil der Alten nicht verbessert, sondern verschärft" — mit Ausnahme von Shakespeare, der Antonius bei der Nachricht von ihrem Tode (40 v. Chr.) ausrufen läßt: „There's a great spirit gone".[1]) Wir möchten meinen, daß das gehässige Urteil auf die Memoiren des Kaisers zurückgeht.

Uns ist ein Epigramm Octavians auf Fulvia überliefert, das lautet:

Quod futuit Glaphyram[2]) Antonius, hanc mihi poenam
Fulvia constituit, se quoque uti futuam.
Fulviam ego futuam? quod si me Manius oret
pedicem, faciam? non puto, si sapiam.
'Aut futue, aut pugnemus' ait. Quid si mihi vita
carior est ipsa mentula? signa canant![3])

Martial, der wegen seiner Indezenz berüchtigte Meister in der Kunst des Epigramms, hat uns diese, wie er sagt, „sechs schlüpfrigen Verse von Caesar Augustus" erhalten, eingerahmt mit Versen von ihm selber, in denen er ihn anredet:

Absolvis lepidos nimirum, Auguste, libellos,
qui scis Romana simplicitate loqui.[4])

Martial sagte von sich selber: „lasciva est nobis pagina, vita proba" „Ist leichtfertig mein Blatt, ehrbar bin ich im Leben".[5]) Von seinem Freunde Plinius dem Jüngeren erfahren wir, daß es damals, zur Zeit Neros, eine von den höchstgestellten, hochwürdigen Männern, summi et gravissimi viri, befolgte Mode war, schlüpfrige Verse zu schreiben.[6]) Über den Geschmack läßt sich nicht streiten. Aus den Beschimpfungen Octavians durch Mark Anton führt Sueton[7]) an, daß er ihn verdächtigte, „durch unnatürliche Beziehungen mit seinem Oheim Julius Cäsar die Adoption erreicht zu haben". Wir möchten diese Dinge nicht anrühren.

[1]) Antony and Cleopatra I, 2 u. II, 2.

[2]) Eine Hetäre, die Geliebte des Antonius. Er erhob ihren Sohn, den sie einem früheren Liebhaber geboren hatte, zum König von Cappadocien.

[3]) Martial, Epigramme, XL, xx. Übersetzt von A. Berg. Langenscheidtsche Bibliothek, Bd. 66 (1907/08)

„Weil Antonius buhlt mit Glaphyra, hat mir als Strafe
Fulvia auferlegt, daß ich auch buhle mit ihr.
Daß ich mit Fulvia buhl'? Ei, wenn mich Manius bäte,
ihn zu umarmen, geschäh's? Hab' ich Verstand doch wohl nicht.
‚Buhle', sagt sie, ‚es gibt sonst Krieg'. Wie, wenn mir das Leben
minder als Keuschheit gilt? Töne die Tuba zum Kampf!"

[4]) „Du, Augustus, gewiß sprichst frei die launigen Büchlein,
der Du ehrlich Latein selber zu sprechen verstehst."

[5]) Martial, Epigramme, I, iv, 8.

[6]) Plinius, Ep. IV, xiv, 4.

[7]) Sueton, Augustus, LXVIII, LXIX.

Uns geht jenes Epigramm Octavians nur insofern an, als es zeigt, daß er sich nicht scheute, eine solche Erklärung des Krieges vorzubringen, sei es auch nur im Scherz, als Pointe in einem unreinen Phantasiespiel. Man pflegt die Verse ernst zu nehmen.[1]) Montaigne führt sie in einem Kapitel seiner Essays an, in dem er philosophische Betrachtungen über den Krieg anstellt.[2]) An dem Beispiel des Augustus, den er „le plus grand, le plus victorieux empereur" nennt, „et le plus puissant qui fut onques", will er zeigen, „par combien vaines occasions la guerre est agitée . . ., qui est la plus grande et pompeuse des actions humaines." Aber das Zeugnis beweist nicht, wie der große Denker meinte, aus wie geringfügigen Ursachen große Herrscher Kriege führen, sondern daß die Ansicht von einer solchen Entstehung von Kriegen in jener Zeit aufkam, in der Kleopatra ihr dämonisches Spiel trieb. Augustus muß diese Ansicht geteilt haben, wenn er, was er im Ernst tat, Fulvia die Verantwortung für den Perusinischen Krieg zuschob.

Zurückhaltung hat sich der kaiserliche Autobiograph jedenfalls nicht in seinen Äußerungen über Frauen, die ihm nahe standen, auferlegt. Beim Abschluß des Triumvirats hatte er sich, obgleich schon mit einer anderen versprochen, mit Clodia verlobt, der noch nicht voll erwachsenen Stieftochter des Antonius, um die Aussöhnung mit dem mächtigen Manne zu besiegeln; als 2 Jahre später der Konflikt ausbrach, schickte er sie ihrer Mutter Fulvia zurück mit der Bemerkung, daß er ihre Jungfräulichkeit nicht verletzt habe — eine Versicherung, die er durch einen Eid bekräftigte. Das dürfte in den Memoiren zu lesen gewesen sein. Er heiratete dann, 23 jährig, Scribonia, deren dritter Mann er war. Aus dieser Ehe sollte, so verkündete Vergil i. J. 40 v. Chr. in seiner vierten Ekloge, ein Knabe hervorgehen, der der Welt den ersehnten Frieden, ein goldenes Zeitalter bringen würde. Scribonia brachte eine Tochter zur Welt und Octavian schied sich kurz danach von ihr, weil er inzwischen die Leidenschaft für Livia gefaßt hatte, die seine Lebensgefährtin bis zum Ende werden sollte. Er entriß die Geliebte, die ein Kind erwartete, ihrem Gatten — friedlich, in aller Ehrbarkeit. Über Scribonia aber war in seiner Autobiographie zu lesen, daß er sich von ihr schied, weil ihn „ihr sittenloser Lebenswandel anekelte", pertaesus morum perversitatem eius.[3]) Diese merkwürdige Art sich öffentlich bloßzustellen, ist nicht vereinzelt, sondern es ist darin Methode: die politische Methode, mit der Augustus skandalöse Vorkommnisse aus dem Kaiserhause vor dem Senat

[1]) Cf. Gardthausen, Augustus, I 196, II 93. Dagegen Münzer, Pauly-Wissowa VII 284.
[2]) Montaigne, Essays, livre II, chap. 12.
[3]) Sueton, Augustus, LXII, 2.

— als der der Form nach, entsprechend der republikanischen Konstitution mitregierenden Körperschaft und Publikationsstelle zugleich — in offizieller Beleuchtung preisgegeben hat,[1]) einen Bericht über die Ausschweifungen seiner Tochter verlesen ließ oder einen seiner Enkel, um dessen Verbannung es sich handelte, als ein Schreckbild von rohem Wesen abschilderte.[2]) Eine Mischung von Hofluft und antik bürgerlichem Freilicht, die allgemein für die Färbung der Autobiographie in der römischen Kaiserzeit wichtig gewesen sein muß. Das einzige Fragment, das von Agrippina — durch Tacitus — erhalten ist, führt in die intime Familiengeschichte. Es ist eine Szene, die ihre Mutter, die Witwe des Germanicus, dem Kaiser Tiberius macht: krank, erbittert weinend und flehend dringt diese in ihn, er möge ihrer unverbrauchten Jugend einen zweiten Gemahl gönnen; Tiberius läßt sie ohne Antwort stehen.

Und nun weiter in dieser Richtung. Hadrian, der in seiner vita[3]) dem herrschenden Vorurteil[4]) gemäß seine spanische Abkunft verleugnete, hat darin auch von seiner früheren Trunksucht gehandelt und zwar wieder mit der unfreien Angabe von Gründen: er habe sich dem Wein nur aus Willfährigkeit gegen Trajan ergeben, der ihn denn auch reich dafür belohnt habe. Von Septimius Severus heißt es, daß er in seiner sonst glaubwürdigen Autobiographie „sich wegen des Lasters der Grausamkeit entschuldigt" habe. Bei Kaiser Claudius ist es nicht ausgeschlossen, daß seine acht Bücher Selbstbiographie mit ihrem nach Suetons Anschauung „läppischen" Inhalt, Ähnliches enthielten wie es bei Ptolemäus Euergetes II. zu sehen war, Abschweifungen über Hofzwerge, kostbare Tische aus Citrusholz, arabische Wunderbäume, einen neugeborenen Kentauren.[5]) Das Seltsamste derart findet sich unter den Fragmenten (19) aus Augustus' vita: ein ausführliches, genaues Rezept, ein Hausmittel gegen Trübung der Augen; „diese Komposition ist aus den Kommentaren des Kaisers Augustus ausgeschrieben, der sie mit Vorliebe für sich selbst brauchte und sie allen anempfahl". Man

[1]) Sueton 65. Cass. Dio 55. 20, 14. Seneca de benef. 6, 32. Tacitus Ann. I, 6. Vgl. Peter a. a. O. I, S. 355 f.

[2]) Analog ist es, wenn Augustus, wie Sueton mitteilt (64), „die Erziehung seiner Tochter und seiner Enkelinnen so einrichtete, daß er sie sogar an die Wollarbeit gewöhnte und ihnen verbot, etwas zu sagen oder zu tun, was nicht vor der Öffentlichkeit erscheinen und im Tagebuch — oder im ‚Staatsanzeiger', vgl. Wilcken a. O. 116 — vermeldet werden könnte."

[3]) Eine sichere Aussonderung der aus dieser Autobiographie stammenden Stellen in Spartians Vita Hadriani wird zu gewinnen sein, da diese Stellen sich „durch das Fehlen des Satzschlusses scharf abheben": v. Winterfeld, Ziele u. Aufgaben der mittelalt. Philologie. Verh. der 47. Vers. deutscher Philol. u. Schulm. 1904. S. 18.

[4]) Vgl. darüber Peter a. a. O. I S. 298 ff.

[5]) Zu den Fragmenten vgl. auch Münzer, Beitr. z. Quellenkritik etc. S. 391 f.

möchte vermuten, daß das bloße Reklame des Medizinbuches sei. Aber eine Analogie bietet die Lebensgeschichte eines spanischen Granden, die sich zum überwiegenden Teil im Stil der antiken Historie in politischen Affären und höfischen Kreisen bewegt und unter den bunten Mitteilungen für das Wohl der Seele, Ehre und Leiblichkeit auch ein Mittel zur Heilung von Zahnschmerzen beibringt.[1])

Dieser Kleinheit der menschlichen Sphäre entspricht die Behandlung der anderen Personen. Kein überlegenes Verschweigen oder Verkehren der Tatsachen und kräftiges Abschieben von Gewalttaten, kein einfaches Brandmarken von Nebenbuhlern als Empörern scheint die Regel gewesen zu sein. Vielmehr wird eine komplizierte Motivation zur Rechtfertigung und Verleumdung in Bewegung gesetzt und man sieht noch hie und da die Häufung von üblen Eigenschaften: „Ruhmsucht, Verlogenheit, schimpfliche Sitten", „schändlich, bösartig, ruchlos, ehrlos, lüstern, ausschweifend".[2])

Am deutlichsten aber spricht die Handhabung der göttlichen Vorzeichen. Sie sind aus Augustus' vita in größerer Zahl überliefert.[3]) In ihnen war ein Mittel gegeben, die eigene Person und Herrscherstellung durch die Kraft der religiösen Phantasie zu erhöhen und das Gefühl von Notwendigkeit der Taten und Ereignisse im Sinne ihres schicksalmäßigen Zusammenhangs, das einem königlichen Willen wohlansteht, in Form zu bringen. Augustus hatte einen solchen Glauben. Er sprach von seiner Tyche, wie der Diktator Sulla. Uns ist unter seinen Aussprüchen ein Segenswunsch für einen seiner Enkel, der in den Krieg zog, überliefert,[4]) daß „die Volkstümlichkeit eines Pompeius, die Kühnheit eines Alexander und sein, des Augustus Glück" ihn begleiten möchten. In seiner Autobiographie betonte er in diesem Sinne, wie er mit genauer Not aus Krankheiten und anderer Lebensgefahr, Blitzschlag usw. entkommen sei. Aber es überwog dabei, soviel wir sehen, der verstandesmäßige Aberglaube, der sich in den Grenzen der staatserhaltenden Orthodoxie, der restaurierten nationalen Religion hielt, um die göttliche Fürsorge, die Prädestination und Sanktion der Herrschaft plausibel zu machen. Ein Ausdruck davon ist die abstrakte Dürftigkeit der Erfindung in den Bildern, die nur ins Große gehen, wo altes volkstümliches oder literarisches Gut von Wunderzeichen oder gewaltige Naturerscheinungen sich darboten, wie der Komet vom Jahre 44, der als Zeichen von

[1]) Libro de la vida y costumbres de Don Alonso Enriquez de Guzmann, Caballero noble desbaratado. Vgl. Bd. II.

[2]) Sept. Severus fr. 2, 5. Augustus fr. 11 (dazu Plew a. a. O. S. 115 ff.) 6. 7. 15. 9 u. a.

[3]) Vgl. zu den Fragmenten Plew a. a. O. 111 ff.

[4]) Plutarch, Moralia, 207, Aussprüche von Caesar Augustus, 10.

Cäsars Eintritt in die Götterwelt von Augustus auch in seiner Selbstbiographie behandelt ist. Man mag diese zurechtgemachte Art nach einer der Traumerscheinungen beurteilen, die zu den vielen Omina seiner künftigen Größe gehört und bei der Augustus sichtlich Erfinder ist: ein Jüngling wird an einer goldenen Kette vom Himmel zum Kapitol herabgelassen und erhält dort von Jupiter die Zügel eingehändigt; Cicero soll das geträumt und beim ersten Anblick Octavians jenen Jüngling in ihm wiedererkannt haben. Oder ein Siegesvorzeichen im Seekrieg: Augustus wandelt am Ufer, da springt ein Fisch aus dem Meer und liegt ihm zu Füßen. Bei Severus, der alle auf seine Erhebung deutenden Träume, Orakel, Prophezeiungen in seiner Selbstbiographie aufgeführt hat, hat das überlieferte Hauptvorzeichen, wieder ein Traumbild, einen militärischen Anstrich: ein großes edles königlich geschmücktes Roß trägt den Kaiser Pertinax durch die Via Sacra, grade vor dem Markte wirft es ihn ab und nimmt statt seiner den abseits stehenden Severus auf den Rücken, so daß dieser stolz und fest mitten auf dem Forum über die Menge aufragt.

Charakteristisch ist aber vor allem die Art wie die großen Züge des Schicksals verwischt werden durch Aufnahme von Geringfügigkeiten des Alltags unter die mitzuteilenden Vorbedeutungen. Augustus fand es in seiner vita erwähnenswert, daß er an einem kritischen Tage den linken Schuh zuerst angezogen hatte: eine Warnung vor einer Soldatenmeuterei, die lebensgefährlich für ihn wurde. Agrippina teilte von der Geburt ihres Sohnes Nero die unglückverheißende Einzelheit mit, daß er in Fußlage auf die Welt gekommen war. Hadrian führte als ein Omen für seine Thronbesteigung an, daß er einmal früher als Volkstribun eine Art Mantel, den diese Beamten im Regen zu tragen pflegten, verloren habe: Kaiser trugen solch Gewand nie.

Der Traum, der die Zeichen erfand, hat doch auch wirklich dichten können, nur daß ihm solche Kraft nicht aus dem Vollgefühl des Selbst kam, sondern aus Schrecken und Erschütterungen. Nero nach dem Muttermorde sah, wie die Erde im Beben sich auftat und die Seelen all derer, die er ermordet, heraufstiegen und auf ihn eindrangen.

5.

„Das erste Prinzip heroischer Handlungen ist der glückliche Instinkt, welcher den Menschen den Wunsch einflößt, eine gute Reputation zu genießen". Das sind Worte Friedrichs des Großen. Der König hat für den Mangel an Haltung bei der Vertretung der politischen Interessen vor der Öffentlichkeit die schärfsten Ausdrücke gehabt: „es genüge für

die Herrscher, ihre Streitigkeiten mit den Waffen zum Austrag zu bringen, ohne sich vor der Welt durch Schriften zu prostituieren, die für die Hallen, nicht für die Throne paßten".

Die Selbstdarstellung von Herrschern, von Männern der Tat, die durch die Wucht des Gegenstandes allein schon getragen scheint, bedarf doch mehr als andere Arten der Selbstbiographie einer zusammenhaltenden Seelenverfassung, wo der handelnde Mensch, herausgehoben aus den Zweckbeziehungen des Tages, mit seinem starken Willen allein ist, daß er ihn von innen gestalte. Mannigfach sind hier die Wege, und oftmals ist ein groß angelegtes Werk durch die Organisation der königlichen Schriftstellerei zu keiner entsprechenden Durchführung gelangt. Bismarck hat uns in seinen 'Gedanken und Erinnerungen' eine sein ganzes langes Leben umfassende Autobiographie geschenkt, in der der große Staatsmann, der Gründer des neuen Deutschen Reiches, das er zwei Jahrzehnte lang als getreuer Diener seines Königs regiert hat, in voller Figur vor uns steht, wie er nach dem Verlust seiner Machtstellung die Wucht seiner Persönlichkeit und die Autorität seiner politischen Einsichten in freier, natürlicher, leidenschaftlicher Rede mit religiöser Verantwortung zum Ausdruck bringt. Lord Clarendon, der maßgebende Staatsmann bei der Wiederherstellung der englischen Monarchie nach dem Zeitalter Cromwells, hielt eine würdevolle philosophische Haltung klassisch antiker Art aufrecht, als er nach seinem Sturz im Exil daran ging, seine Lebensgeschichte als Gegenstück und Ergänzung seines großen zeitgeschichtlichen Werkes, der „Geschichte der Rebellion" zu schreiben. Auf eine feste ethisch-politische Überzeugung gegründet, war diese Rechtfertigungsschrift, obwohl er sie als eine private Angelegenheit, ein Vermächtnis an seine Kinder behandelte, auf Objektivität der Betrachtung gerichtet, in der Charakteristik der eigenen Person wie der Freunde und Feinde, deren Porträts das Glanzstück des berühmten Buches bilden. Ein Beispiel literarischer Stilisierung gibt Retz, dessen geniale Selbstbiographie aus Corneilles Tragödie schöpfte, oder Maximilian I., der die Formen der Ritterdichtung sich anzupassen unternahm. Friedrich selbst griff in seinen „Memoiren" zur großen historischen Kunst, zur philosophischen Durchdringung des Systems der geschichtlichen Kräfte. In Richelieus Memoiren und in seinem politischen Testament vor allem ist es die Richtung eines mächtigen entschiedenen politischen Verstandes auf Verfestigung der Lebensarbeit in allgemeinen Grundsätzen und Regeln des Handelns, die das Fortwirken des eigenen Herrscherwillens in der künftigen Leitung des Staates sichern sollen: sein Schatten, so sagt er, soll erscheinen und tätig bleiben, die Worte seines 'Testaments',

untrüglich wie man im Tode spricht, sollen zeitlos, von jenseits des Lebens kommend, ewig lebendige Macht gewinnen. Selbstbiographien von Königen, in denen die Machthaber sich als Wesen von Fleisch und Blut, in ihrer vollen Menschlichkeit darstellen, begegnen uns, durch die Frische der Farben auffallend, in Zeiten und Gegenden, wo wir es am wenigsten erwarten: im hochkatholischen Spanien zur Zeit der Hohenstaufen das Buch von den Taten Jakobs des Eroberers, Königs von Aragon (1213—1276), und in Zentralasien im frühen XVI. Jahrhundert das noch erstaunlichere Buch Baburs, des „Tigers", eines Nachkommen Timurs, der, aus seinem Lande vertrieben, in Indien das Reich der Großmogulen errichtet hat. Konventionelle Mittel der Stilisierung waren seit alter Zeit in den Ruhmeszeugnissen der Machthaber des nahen Orients zu finden, ein fester Bestand von imponierenden Formeln oder die Aufrichtung mächtiger Bauten, die Verbindung mit der monumentalen Kunst, zu der nach der jeweils herrschenden Gesinnung der lapidare Stil des Tatenberichtes von Darius oder der Prunk tönender Worte wie bei jenem Antiochus von Kommagene sich fügte. Bei den römischen Staatsmännern der vorausgusteischen Zeit erschien die Selbstbiographie in verschiedenen Formen, die aus der bewußten Gestaltung der moralischen Persönlichkeit, aus der Beziehung des Machtwillens auf Göttergunst und Schicksal oder durch den literarischen Stil Größe empfingen oder doch erstrebten. Und wenn nun die buchmäßigen Kaiser-Autobiographien — Fetzen, die immer, und auch noch so vorsichtig angefaßt, so leicht verzerrt werden, — keine feste Gestalt zeigen wollten, so haben wir doch das eine überragende Monument, das in ruhiger Majestät dasteht, die Römergröße eines Imperators, der in der höchsten Machtfülle lebte, mit den eigenen Worten des Herrschers zu verkünden: den Tatenbericht des Augustus.

Abseits von dem Lärm des Tages, draußen vor der Stadt am Rande des Marsfeldes, das von Augustus und Agrippa zum prächtigsten Teile Rom gestaltet war, waren an geweihter Stätte diese Res gestae aufgerichtet. Dort hatte der Kaiser sich und seinem Hause, schon vierzig Jahre nach seinem Tode, bald nach seiner Heimkehr aus dem Orient, ein Monumentalgrab erbaut: aus einer hohen Rundmauer von Marmorquadern, die die Grabkammern barg, einen Raum umgrenzend, der nach Goethes Schätzung vier- bis fünftausend Menschen fassen kann, erhob sich in mählicher Verjüngung der Erdhügel, bis zur Spitze mit Cypressen besetzt und gekrönt von einer ehernen Kolossalstatue des Herrschers; vor dem Bau ragten zwei über 40 Fuß hohe granitne Obelisken, die der

Eroberer Ägyptens heimgebracht hatte.[1]) Er, der ständig kränkelnd und den Tod vor Augen doch ein so hohes Alter erreichte, hatte hier selbst seine Söhne und Thronfolger beigesetzt, Marcellus, Agrippa, Drusus, Gajus und Lucius Cäsar, und dem einen oder andern die Inschrift für die Grabesurne gedichtet oder auch ein ausführlicheres Ehrenverzeichnis an der Außenwand des Baues angebracht.[2]) Nun stand seiner letztwilligen Verfügung gemäß auf den Binnenflächen der beiden Torpfeiler, die sein Mausoleum gegen die Stadt hin öffneten, sein eigner Tatenbericht, in je drei etwa fünfzigzeiligen Kolumnen in die breiten ehernen Bekleidungen eingegraben.

Das Dokument, langhin vorbereitet, aber in einem Zuge abgefaßt[3]) trägt die Angabe, daß er es in seinem sechsundsiebzigsten Lebensjahre schrieb — im Jahre seines Todes. Er hatte es in Rom im Tempel der Vestalinnen niedergelegt, zusammen mit den andern eigenhändigen Urkunden, die seine Bestimmungen für den Fall seines Todes enthielten und ebenso wie die Res gestae nach seinem Ableben im Senat eröffnet und verlesen wurden: ein eingehendes Regulativ für seine solenne Bestattung, ein bürgerliches Testament, ein geschäftlicher Rechenschaftsbericht über den Bestand der Kassen und Truppen, und vielleicht gesondert davon noch eine Art von politischem Testament, das allgemeine Grundsätze seiner Regierung für den nachfolgenden Regenten regelhaft vortrug. Das Erscheinen des Tatenberichts in einem solchen Zusammenhange sagt uns direkt, daß es mit zu den letzten Willensäußerungen des Herrschers gehörte, die Züge seines Bildes festzulegen, wie sie im Andenken der Nachwelt lebendig bleiben sollten. Die Form, die er für die Veröffentlichung verfügte — nicht Buch oder selbständige Aufstellung, sondern die Verbindung mit dem Mausoleum — gab den geschriebenen Worten einen geschlossenen Hintergrund, der für ihren Eindruck nicht bloß die feierliche Wucht der monumentalen Anlage, sondern die konkreten religiösen Vorstellungen ausschöpfte, die sich um den Namen Augustus und um die Idee seines unvergänglichen Daseins sammelten.

Das Thronen der Worte, das eine große Architektur zum massiven Träger verlangte, war eine feststehende Ausdrucksform orientalischer Herrschermacht gewesen. Mommsen schon hat hervorgehoben, daß die orientalischen Königsinschriften und zumal die des Darius die einzige Analogie bieten, entsprechend der Einwirkung des durch hellenischen Einfluß temperierten orientalischen Regiments auf die Umgestaltung des

[1]) Gardthausen, Augustus I S. 980 f. 1276 ff. II S. 863 ff.

[2]) Bormann, Bemerkg. zum schriftl. Nachlaß des Kaisers Augustus, Marburger Rektoratsschrift 1884. S. 6.

[3]) Monum. Ancyr. ed. Mommsen[2] p. IV sq. Doch streiten die Gelehrten hierüber.

römischen Staatswesens zur augusteischen Verfassung, zum persönlichen Regiment des ersten Staatsbürgers.[1]) Dann aber waren in dem Umkreis dieser Stätte jene altrömischen religiösen Ideen gegenwärtig, die in der Begräbniszeremonie selber die Überwindung des Todes durch die geschichtliche Fortdauer zum Ausdruck brachten. Nahe bei dem Mausoleum, mit ihm zusammengeschlossen durch eine Parkanlage, war der Verbrennungsplatz zu sehen, den Augustus errichtet hatte; dorthin hatte sich, kraft seines letzten Willens, der Leichenzug vom Forum her bewegt, voran die Prozession der Ahnen in endloser Reihe, all die geschichtlichen Gestalten vom Forum des Augustus in wirklicher Aktion, auch Romulus unter ihnen, während Cäsar, sein Vater, als Gott unter den Götterbildern zu erscheinen hatte. Bis dann der Scheiterhaufen aufflammte und der Adler, der in ihm gefangen war, befreit gen Himmel emporstieg. Auf die Beisetzung war die Apotheose durch Senatsbeschluß erfolgt, die Erklärung des Augustus zum Reichsgott. So trug sein Tatenbericht vor dem Mausoleum, der dann auch in schon vorher bestehenden Augustus- und Roma-Tempeln in der Provinz, in kleinasiatischen Städten, sich findet, die von Tiberius redigierte Überschrift: 'Die Taten des Gottes Augustus, durch die er die Welt dem Imperium des römischen Volkes unterworfen hat, und seine Aufwendungen für Staat und Volk der Römer'.

Wie immer auch Augustus persönlich zu der Idee seiner Vergottung gestanden haben mag, er mußte wissen, daß eine solche Erhöhung ihm bevorstand. Sie war nichts so Ungeheuerliches wie sie uns mit unseren Begriffen von religiösem Glauben und Monotheismus erscheinen möchte, sondern ein aus dem Zusammenhang von Politik und Religion zu begreifender kultischer Ausdruck der tatsächlichen geschichtlichen Funktion, in der der Beherrscher und Organisator des Reichs gewirkt hatte und fortwirken sollte. So hatte er schon bei Lebzeiten göttliche Ehren nicht bloß von unterworfenen Völkern, sondern auch von römischen Bürgern, die beim Gotte Augustus zu schwören hatten, entgegengenommen, ja gefordert und wollte nur in Rom selbst bei Lebzeiten keinen Tempel, sondern nur die Ehren eines Heros, eines Halbgottes.[2]) In den Worten der Res gestae, die für Rom bestimmt waren, ist nicht die Sprache eines Gottes und nichts von Gottesgnaden und Einbeziehung in eine Welt, die höher wäre als die menschlicher Aktivität: es ist eine einzig dastehende Positivität der Selbstanschauung, die die nackten Tatsachen rein als

[1]) Mommsen, Der Rechenschaftsbericht des Augustus. Sybels Histor. Zeitschr. N. F. 21 (1887) S. 385. v. Wilamowitz weist auf Hannibals Bericht über seine Taten hin, den dieser, als er Italien verließ, bei der Hera von Kroton aufstellte. cf. oben S. 207.
[2]) Vg. Gardthausen I S. 1276 f., 1345 f.

solche bündig hinstellt, und das Selbstgefühl ruht, wie es sich bewußt nach außen kundgibt, fest in sich selbst, in der Behauptung der eigenen Willenskraft, deren Größe keiner Steigerung bedarf und deren Beherrschtheit jedes Übermaß abweist; die höhere, überpersönliche Ordnung, von der sich die Herrschermacht ihr legitimes Walten verbürgen läßt, ist nicht ein eigenes göttliches Recht, sondern die geschichtliche Verfassung des Römerstaates, und die Höhe, an der die eigene Gestalt gemessen wird, ist bestimmt durch die nationalen Traditionen, der Väter Brauch und Mannesart.

Aber man muß jenen Glauben, der doch lebendig und populär war und einen Menschen wegen übermenschlicher Taten zum Heros und zum Gott erhob, in Rechnung ziehen, um die äußere Nähe an Tod und Grab, in der das Monument zu wirken bestimmt war, nicht nach gutbürgerlicher Norm aufzunehmen. Eine Deutung, für welche Zweck und Wesen des Denkmals darin beschlossen ist, daß es, ein Zubehör des Mausoleums, dem Kaiser als Grabschrift dienen sollte, aber ebenso auch seine Zurückführung auf das apologetische Motiv nach der gewöhnlichen Art von politischen Memoiren erscheint uns als eine Verkleinerung.[1]) Als wir die bodenständige Entwicklung der Autobiographie im politischen Leben der römischen Republik verfolgten,[2]) sind wir auf Inschriften gestoßen, die sich mit dem Monument des Kaisers in gewissem Sinne vergleichen lassen, aber ein solcher Vergleich sollte nicht dazu verleiten, es in eine Inschriftenklasse einzuordnen,[3]) sondern sollte dazu dienen, den Abstand desselben von allem was ihm vorausging, zu ermessen. Man wird für die individuelle Ausgestaltung, die hier ein permanent wirksames Motiv der Selbstdarstellung bei einem großen Herrscher gefunden hat, keine übergeordnete Kategorie finden können;[4]) ist doch die Autobiographie überhaupt eine nicht durch die Form festgelegte Gattung, und grade da, wo sie mit Notwendigkeit und Größe entsteht, erzeugt sie sich eine eigene Form. Die Form, die der Kaiser wählte, entspricht der Bedeutung des Ortes, der natürlich und herkömmlich der Erinnerung geweiht war und das selbständige Denkmal in einen festen, absichtvoll gewählten Rahmen brachte. Aus dem tiefen Schweigen, welches Tod und Verklärung umgibt, aus der Zeitlosigkeit selber, die vom Moment des Sterbens nur die Verbürgung untrüglicher Rede zurückbehält, kommen die Worte des Augustus hervor, daß sie, wie von einem Gegenwärtigen

[1]) Die verschiedenen Ausdeutungen sind zusammengestellt bei Gardthausen I S. 1288 ff.
[2]) Cf. oben S. 229 ff.
[3]) Armstrong, Autob. Elements etc. a. a. O.; aber auch H. Dessau, Mommsen und das Monumentum Ancyranum, Klio, XXII (1928).
[4]) Vgl. O. Hirschfeld, Wiener Studien VII (1885) S. 174.

gesprochen, ohne Vorrede anheben: „Neunzehn Jahre alt habe ich auf eigenen Ratschluß und aus eigenen Mitteln ein Heer geworben und dem Staat, der unter die Herrschaft einer Partei gekommen war, die Freiheit wiedergebracht."

Welch ein grandioser Beginn, und welch ein anderes Niveau, verglichen mit dem der politischen Memoiren! Alles Kleine ist abgefallen. Die geschichtliche Leistung allein kommt zu Wort. Sie hat rückwirkende Kraft. Es bleibt der Stolz darauf, daß er so jung war, als er die große Verantwortung auf sich nahm. Aber die Tat, mit der der 19 jährige begann, gewinnt ihre Bedeutung, ja ihr Ziel durch das, was der reife Mann vollbracht hat oder als das Wesentliche seines Werks ansieht oder noch politischer: so angesehen wissen will — „die Befreiung" des Staates, wie er es nennt. Wer will mit dem Mann, der Geschichte gemacht hat, ja sich selbst in harter Selbstzucht zu dem gemacht hat, was er ist, darüber rechten, daß er auch die historischen Fakta in seinen Willen zwang?

So ist auch der Stil der Darstellung. Nicht, wie man immer wieder sagt,[1]) vor der plebs Romana, vor der großen Masse der hauptstädtischen Bevölkerung, sondern im Angesicht der Ewigkeit legt Augustus Rechenschaft ab. Daß eine solche Höhenlage der Selbstauffassung nicht dazu führt, die innere Verfassung des Menschen, der sich der Gottheit nahe fühlt, bloßzulegen, das kommt nicht durch eine tendenziöse Orientierung an der öffentlichen Meinung und ihren Wünschen, sondern eben durch jene positive Haltung: die geschichtlichen Tatsachen haben das Wort, das persönlich Menschliche, das als undurchdringliche Energie dahinter steht, bleibt verschlossen, wie es denn auch nur das einsame Ich angeht. Das Bewußtsein des Vollbrachten, die Ordnung des Staates, die er in seiner langen Regierung zur Rettung des Römertums und zum Segen der Welt durchgeführt hat, das gibt die Grundlage, auf der die moralisch oder persönlich angesehen so diskrepanten Taten sich einheitlich zusammenschließen. Darin liegt die Wahrheit des Berichts; sie ist nicht historisch in dem Sinne, daß die Dinge so wie sie gewesen und geworden sind wiedergegeben werden — autobiographische Dokumente haben fast niemals einen derartigen Wahrheitswert — sondern in einem praktischen Verstande. Der in der persönlichen und staatlichen Entwicklung errungene Stand der Dinge, der die Zukunft Roms bestimmen soll, läßt alles, was von egoistischen Mitteln und Usurpationen, von Schrecken und Blutgerichten an den Taten haftet, als ohnmächtige Schatten weit hinter sich. Es handelt sich um die dauernden Wirklichkeiten, die die

[1]) Im Verfolg von Mommsen, Monum. Ancyr.[2] p. VI. Anders schon Nissen Rhein. Mus. N. F. LXI, S. 486 f. und v. Wilamowitz, Hermes 21.

Geschichte bewähren wird, und von diesem überlegenen Bewußtsein aus wird die Vergangenheit nicht reproduziert, sondern noch einmal durchlebt und gestaltet.

Hier haben subjektive Momente keinen Raum, äußere biographische Angaben so wenig wie das stoische Pflichtleben oder das persönliche Machtgefühl des Herrschers. Augustus nennt nicht seinen Namen und nicht den von Vater und Mutter, er beginnt nicht mit Geburt oder Adoption, sondern mit seinen ersten politischen Erfolgen und er nivelliert die übergeordneten Befugnisse, kraft deren er das Regiment geführt hat. Nicht die Art der Hervorbringung, sondern allein die Wirkungen will er festhalten. Ebenso kommen die andern Personen nicht mit ihren eigenwilligen Bestrebungen vor, er nennt wie einst Cato ihre Namen nicht, spricht von ihnen nur in allgemein gehaltenen, aber entschiedenen Wendungen, die von den jeweiligen politischen Situationen das allein sichtbar machen, was für die endgiltige Gestaltung der Dinge wesentlich ist, so daß die Sache des Vaterlandes immer vor Augen steht. Seine Feinde und Rivalen in den Bürgerkriegen deutet er, wo die Erwähnung unumgänglich ist, durchweg nur so unpersönlich an, daß sie als Träger von Gegenwirkungen bezeichnet sind, etwa: „der, mit dem ich Kriege geführt hatte". Oder daß eine Tat, die ins menschliche oder nationale Gefühl einschneidet, ins Gedächtnis gebohrt wird, ohne durch den Klang der Namen das Bild der Täter selber zu erwecken: „die, die meinen Vater ermordet haben", „die die Staatsordnung durch Parteiherrschaft unterdrückt hatten", „der Tempel geplündert und ihre Schätze in privatem Besitz hatte"; oder noch knapper eine subordiniert eingefügte Bemerkung: „als schon den größten Teil unserer östlichen Provinzen die Könige — d. h. Kleopatra und ihre Söhne — besaßen", oder, ganz ohne Nebensatz, der schwere Krieg mit Sextus Pompejus: „Das Meer habe ich von den Seeräubern gereinigt."

Wenn es sonst üblich ist, die Rivalen als Empörer und Reichsfeinde direkt zu brandmarken, so wird hier von Augustus bei dem Entscheidungskampf von Actium nur das Positive herausgehoben, wie „ganz Italien" ihn zum Führer wählte und sich um seine Fahnen scharte. Von all der harten gewalttätigen Arbeit, die er bei der Erkämpfung seiner Alleinherrschaft hatte, bleibt nichts, auch nichts von Rancune, zurück, und nur in der Bewertung der Sachen spricht sich die Überlegenheit aus. Ebensowenig führt der Kaiser die Personen auf, die zu seiner Regierung mitwirkten, wie Darius die Namen seiner Getreuen an den Schluß seiner Inschrift fügte, sondern statt der moralischen Relation von Mensch zu Mensch wird das Funktionieren der staatserhaltenden Organe heraus-

gearbeitet. Der Senat, immer mit Würde genannt, tritt nur als Körperschaft auf, nie ein einzelnes Mitglied. Senat und Volk erscheinen selbst in jenen gewalttätigen Zeiten vor der Begründung des Prinzipats als entscheidende Faktoren, die ihm seine Machtstellung sanktiönierten: nicht als ob er sich hätte rechtfertigen müssen, daß er kein Usurpator gewesen, und als ob er Phrasen machte, sondern die Verfassung, wie sie gegenwärtig Bestand hatte und dauernden Bestand haben sollte, kann Gehalt und Kraft an die früheren Formen zurückgeben. Und wie diese Staatsordnung, die er gestaltet hat und nun in seiner Person — als ein wahrhafter Monarch — darstellte, ihren eigensten Willen und echt römischen Gedanken hatte in der möglichst weiten Erhaltung der Kontinuität mit den langsam in geschichtlichem Werden entstandenen Institutionen der Republik, in denen die nationale virtus gewachsen war und wieder fruchtbar gemacht werden sollte, als der feste Kern, der in der unvermeidlichen Entwicklung zum Weltreich dauert und dominiert:[1]) so steht der Tatenbericht für die ewige Stadt da, so spricht Augustus als der princeps der Republik und nicht als der Imperator, der das Reichsregiment führt. Er beschränkt die Aufzählung der Wohltaten, die ihm die Welt verdankt, auf das, was er den Römern gegeben hat, und stellt seine stolzesten Worte auf das angestammte Ethos, auf das Vorbild der Väter, das er wiederbringt und höher führt, und auf die Wucht der Persönlichkeit, in der allein seine Herrscherwürde gegründet ist.

Hier ist Stil ohne Phantasie und Leidenschaft. Was nur durch direktes Eingreifen und Umgestalten möglich scheint, die Durchdringung der Vergangenheit mit der einheitlichen Auffassung, die in dem gegenwärtigen Leben des Autors ihre wesentliche Wahrheit hat, das wird hier scheinbar ohne alle Mittel durch die nüchterne knappe Sachlichkeit, durch die imperatoria brevitas erreicht. Die Sachen sind so massiv, daß sie den lapidaren Ausdruck fordern. Aber dieser holt die Kraft doch erst heraus. Concis, bezeichnend, eigentlich, auch hart zuweilen, ohne Superlative, spart er die Worte, daß kein Zuviel oder Zuwenig die Objektivität verletze. Alles ist Nerv, sicherer bewußter Wille, klarer männlicher Verstand. Wo der Bericht ins einzelne gehen muß, wie bei den Geldschenkungen, gibt er Zahlen, genau bis auf den Denar, daß die Dimensionen seiner Taten auch quantitativ scharf umrissen sind. Da der Körper des Werks in den nationalen Traditionen ruht, kann die Größe des Geleisteten als etwas qualitativ nicht Unterschiedenes durchweg an der geschichtlichen Vergangenheit gemessen werden, durch be-

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Kaiser Augustus. Histor. Zeitschr. 91. N. F. 55. (1903). S. 405 ff.

deutende Hervorhebung dessen, was er zuerst oder er allein[1]) unter den Römern vollbracht hat.

Eine einfache Massengliederung hält die Tatsachen zusammen. Nicht die chronologische Abfolge bildet das Grundgerüst und keine direkten Verbindungsmittel, Übergänge u. dgl., sind angewandt, selten auch nur ein Danach oder Deshalb. Aber es ist auch nicht ein bloßes Register mit den gesonderten Rubriken: Ehren, Aufwendungen, Kriegserfolge, unter die die Fakta, mit genauen Zeitangaben ausgestattet, sich von selbst einstellten, so daß die Komposition nur in dem Nebeneinander dieser Rubriken und der in jeder derselben beobachteten Ordnung nach Zeitfolge und teilweiser Zusammenstellung sachlich zusammengehöriger Ereignisse bestünde.[2]) Sie gleicht vielmehr einem Gefüge, in dem die Steine und Blöcke sich durch ihre verschiedene Schwere gegenseitig halten und so ein Ganzes bilden. Fakta, die durch ihren Gehalt eine größere Wucht und allgemeinere Bedeutung haben, dienen als massive Träger, als Grund- und Schlußstein und auch als Pfeiler innerhalb der gleichförmigeren Einzelmassen.

Der Bericht setzt ein mit drei entscheidenden Aufstellungen, die in größere Hauptsätze zusammengepackt und durch Weglassung der Jahresangabe genereller gemacht, gleich an den Anfängen seiner politischen Laufbahn das Maß fürs Ganze geben (c. 1—3). „Neunzehn Jahre alt habe ich ... dem Vaterland die Freiheit wiedergebracht." Die Ämter, in denen das Aufsteigen seiner Macht bis zum Triumvirat registriert wird, fügen sich folgerecht daran als die Sanktion, die ihm von den Trägern der alten Verfassung, von Senat und Volk, erteilt worden ist. Dann zu zweit, bündig und persönlich für sich hingestellt, die Ächtung der Mörder seines Vaters als seine gerechte Rache und der Sieg über sie als Tat von ihm allein. Endlich: „Kriege zu Wasser und zu Lande habe ich, Bürgerkriege und auswärtige auf dem ganzen Weltkreis unternommen" — so werden die Machtkämpfe durch eine allgemeine Behauptung seiner Kriegsherrlichkeit mitumfaßt; die Milde, die er als Sieger allenthalben habe walten lassen, gibt die Ergänzung, und zum Abschluß rechnet er Umfang und Masse auf, gibt die Zahl der Soldaten an — 500 000 —, die unter ihm gedient haben, und die Schiffe, die er genommen.

[1]) Vgl. die Leichenrede auf L. Caecilius Metellus, oben S. 225.

[2]) Man hat doch wirklich sich darüber wundern können, daß die am allgemeinsten sprechenden Auszeichnungen — Augustus, pater patriae etc. — am Schluß stehen und an Verbesserung der Überlieferung durch Zurückstellung dieser Ehrungen unter den cursus honorum gedacht, der eben den ersten Teil ausmacht!

Auf diesen Anfang folgt die Ausbreitung über das einzelne, dreifach geteilt, in gruppenweiser Anordnung. Zunächst die Ämter und Ehren, in denen seine Stellung zu umschreiben war. Sie scheinen zusammenhanglos hingeschüttet und sind doch planmäßig geordnet,[1]) so daß eine gewisse Struktur in seiner Herrscherstellung sichtbar gemacht wird. Die Darlegung geht aus (c. 4) von dem Kreise der höchsten regulären Würden des römischen Feldherrn und Staatsmannes und greift an einer Stelle schon weiter aus[2]); sie erhebt sich nun (c. 5 u. 6) sogleich zu den ihm angetragenen Kompetenzen, die der absoluten Monarchie gleichwertig waren, und hält an dieser Grenze die Entscheidung fest, durch die er ohne solchen Übergriff die geforderten Leistungen in den Schranken der republikanischen Magistratur durchgeführt hat; sie verweilt dann (c. 7 u. 8), von der Triumviratszeit mit einfacher Entgegensetzung fortschreitend zu den 40 Jahren seines Prinzipats, bei seinen dauernden bürgerlichen und priesterlichen Ämtern und bei konstituierenden Amtshandlungen, die sich auf Regeneration und auf Feststellung der vorhandenen und aufsteigenden Volkskraft durch die Bürgerschätzungen richteten, und sie ruht aus bei den Ehren, die aufgehen in der Anerkennung, daß das Reich des Augustus der Friede ist.

Wo es sich um Herkömmliches handelt, begnügt er sich damit, das Amt oder die Auszeichnung bloß einfach zu nennen, und nicht eigentlich Sätze sondern Zahlen reden: wie oft, wann, wie lange; die imponierende Aufsammlung wird auch direkt, durch summarische Herzählung, etwa von 7 Priesterämtern, ausgeprägt: „Pontifex, Augur ... Fetial bin ich gewesen." So genügt schon ein Prädikat, das vollen Inhalt hat, zu bedeutender Betonung, geschlossene Sätze, die eine Leistung, wie die Versorgung der Stadt in gefährlicher Teuerungszeit fixieren, haben Wucht und Schwere, und wie ein fester Damm die andrängende Flut aufhält, ist die Liste in geringen Abständen durchsetzt mit einem „ich habe nicht gewollt", „habe nicht angenommen", „habe zurückgewiesen", das die Selbstbeherrschung in der Ablehnung überzähliger Triumphe oder außerordentlich erweiterter Amtsgewalten markiert; an der letzten Hauptstelle, wo gradezu die Monarchie — die ihm zuerkannte lebenslängliche Aufsicht über Gesetze und Sitten mit unbeschränkter Vollmacht — in Frage steht, faßt er den Sinn dieser negativen Sätze ausdrücklich zusammen (c. 6): „kein Amt, das gegen den Brauch der Väter war, wollte ich annehmen."

---

[1]) Vgl. Bormann, Bemerkungen usf. S. 20 ff.

[2]) Die Triumphe, Imperatorentitel, Dankfeste, Konsulate; der 37jährige Besitz der Tribunengewalt ist die darüber hinausgreifende Stelle.

Ähnlich ist an die Maßnahmen zur Reorganisation, die als besondere Gruppe folgen (c. 8) — die Ergänzung der Patriziergeschlechter, die Konstituierung des Senats und der dreimalige Census mit der Angabe der wachsenden Gesamtsumme römischer Bürger — das Gewicht gehängt: „durch neue Gesetze habe ich mehrfach Vorbilder der Vorfahren, die in unserer Übung nicht mehr Kraft hatten, wieder eingeführt und selbst für viele Dinge ein Vorbild zur Nachahmung der Nachwelt überliefert." Bei den Ehren (c. 9—14) vollends ist es nicht mehr ein Anhäufen, sondern die wenigen Dinge, die er vorführt, haben gleich durch ihren bezeichnenden Namen die Wirkung, daß in der Auszeichnung zugleich die anerkannte Leistung sinnfällig wird. Von der heroischen Ehrung, die es bedeutete, wenn sein Name im Lied der Salier neben dem der Götter genannt wurde, heißt es einfach: „Mein Name ist auf Senatsbeschluß in das saliarische Lied eingefügt worden." Dann die Stiftung eines Altars der „wiedergekehrten Fortuna" durch den Senat und die Bezeichnung ihres Festes, des zum Fest erhobenen Tages der Heimkunft des Herrschers, als Augustalien, dann die Weihung eines „Altars des Augustusfriedens". Von den öffentlichen Kundgebungen hält er, ohne bei den Bildern des Ruhmesgenusses zu verweilen, nur mit ein paar Strichen den Nimbus fest: wie ihm bei seiner Rückkehr aus dem Orient auf einen Senatsbeschluß hin die ersten Männer des Staats, ein Teil der Prätoren und Tribunen samt dem einen Konsul und einer Deputation von Senatoren zum Empfang bis Kampanien entgegengingen, „eine Ehre, die bis heute niemandem außer mir zuerkannt ist"; wie bei seiner Annahme des Oberpriesteramts zu seiner Wahl „aus ganz Italien eine Menge zusammenströmte, so groß, wie sie nie vorher in Rom gewesen sein soll." Auch hier ein konzentrierter Schlußsatz: „die Tore des Kriegs", der Janustempel, „der nach dem Willen unserer Vorfahren geschlossen sein soll, wenn im ganzen römischen Reich zu Wasser und zu Lande durch Siege der Friede erworben ist, wurde in der Zeit vor meiner Geburt von der Gründung der Stadt an im ganzen nur zweimal geschlossen und ist unter meinem Prinzipat auf Senatsbeschluß dreimal geschlossen worden."

Den nächsten Umkreis (c. 15—24) bilden die augenfälligen Zeugnisse der Munifizenz des Herrschers, volkswirtschaftliche Leistungen, die bei der eigentümlichen Ordnung des Staatshaushalts aus privaten Mitteln zu bestreiten waren und die im allgemeinen die Gegengaben des Kaisers an das zur „Freiheit" geführte Volk darstellen, die persönlichen Aufwendungen des 'ersten Bürgers' für die materielle Wohlfahrt der römischen Plebs und der Soldaten, für die Finanzen und Bauten, den

Kultus und die den Südländern so wichtige öffentliche Unterhaltung. Hier ist alles aufs Quantitative gestellt. Zum Anfang die immensen Summen — im ganzen an 600 Millionen Denare, doch rechnet er selbst es nicht zusammen —, die er in Geld oder Naturalien an den hauptstädtischen Pöbel verschenkt hat, jeder Posten pro Kopf samt Kopfzahl der Empfänger, die in der Regel eine Viertel Million ist; die er in Äckern oder Belohnungen für die Veteranen, ferner zur Deckung des chronischen Defizits im Staatsschatz, zur Fundierung der neu errichteten Militärkasse, zur Entlastung der Steuerzahler verausgabt hat. Am Schluß neue Summen und Goldgeschenke, die er den italienischen Städten erlassen oder den großen Tempeln aus der Kriegsbeute oder aus dem Erlös seiner 80 silbernen Fuß-, Reiter- und Wagen-Standbilder in Rom gestiftet hat. Aus den Zahlen hebt sich das „Ich zuerst und allein von allen" heraus, mit dem er den Bericht über die Entschädigung der bisherigen Eigentümer bei den Landanweisungen beendet. Wie die orientalischen Machthaber führt er die von ihm neu errichteten oder wiederhergestellten öffentlichen Bauwerke und Tempel, durch die er die Kaiserstadt Rom geschaffen hat, die großartigen Wasserleitungen, die brückenreiche Via Flaminia auf, aber auch hier wieder ohne die Kolossalitätsprädikate und das Sichsonnen in der Pracht, sondern schlicht nennt er die Namen und reiht etwa fünfzehn verschiedene Bauten als Objekte für ein feci auf. Dann die Titel der Feste und Schauspiele, die er dem Volk gegeben, und die Angabe: wie oft und wie groß; bei den Gladiatorenschlachten sind es „ungefähr 10 000 Menschen", die er hat kämpfen lassen, bei den Tierhetzen „ungefähr 3500 afrikanische Bestien", die erlegt wurden. Auch ein prächtiges Flottenschauspiel, das Ovid beschrieben hat, wird rein statistisch mitgeteilt: der dafür ausgegrabene See „1800 Fuß lang und 1200 Fuß breit", die Zahl der Kriegsschiffe, 30 große und noch mehr kleinere, die Bemannung 3000 Fechter. Neben der bloßen Volksbelustigung stehen die Säkularspiele, in deren Feier die Staatsreligion ihren Höhepunkt hatte, und bei den Martialien, an denen die Erinnerung an die Unterwerfung des Erzfeindes, der Parther, haftete, kommt wieder der Stolz des primus feci heraus.

Es folgen, im nächsten Teil (c. 25—33), die Kriege, in denen er seine innerpolitischen Gegner vernichtet und das römische Reich aufgerichtet, oder, wie er es bezeichnet, die Welt „befriedet" hat. In diesem Teil ist ein massiver Fortschritt von Satzgruppe zu Satzgruppe, entsprechend dem historischen Gang, in dem er seine Machtstellung befestigte und die Macht des Staates ausbreitete, aber er stellt die Kriege nicht so dar,

er will nicht als der Eroberer gelten, der er war, sondern das Leitmotiv ist: Friede.

Den Beginn macht der Sieg über Sextus Pompeius, der mit seiner Flotte das Mittelmeer beherrscht hatte, so daß er Rom die Getreidezufuhr abschnitt. Der Satz des Kaisers ist, wir erwähnten ihn schon: Mare pacavi praedonibus. (Das Meer habe ich gegen die Räuber befriedet.) Die Notlage damals haftet doch in seinem Gedächtnis wie in dem des Volks. Er hatte dem Heer des Sextus, das sich ihm nach der entscheidenden Seeschlacht ergab (36 v. Chr.), Amnestie zugesagt, aber keinen Pardon gab er den Sklaven, die zu Tausenden bei Pompeius Dienst genommen hatten, nach Sizilien entfliehend, zum Schaden der kapitalistischen Wirtschaft in Italien. Im Hinblick darauf fügte er folgenden Satz hinzu: „In diesem Kriege habe ich Sklaven, die ihren Herren entflohen waren und zu den Waffen gegriffen hatten gegen den Staat, gefangen genommen, etwa 30 000 an Zahl, und sie ihren Herren zur Bestrafung übergeben". Der Satz erinnert in Inhalt und Ton an die Inschrift auf dem Meilenstein des Popillius Laenas[1]) — aber es ist e i n Satz nur, wie ein alter Stein in einem neuen Mauerwerk. Bei einer Menge der entlaufenen Sklaven hatten ihre Herren, die sie bestrafen sollten, sich nicht mehr feststellen lassen: sie waren auf seinen Befehl an den Orten, woher sie kamen, gekreuzigt worden — 6000 an Zahl. Das erwähnt er nicht.

Statt dessen springt er von dem Krieg mit Pompeius, der der offiziellen Version nach der letzte Bürgerkrieg war, hinüber zu dem Entscheidungskampf mit Antonius, und hier, wo die Existenz des römischen Staates auf dem Spiel stand, leitet er den Sieg aus der allgemeinen politischen Situation her, in der er sich von einer Volksbewegung getragen fand. Er spricht nicht von der Gefahr eines orientalischen Reiches, er nennt die Namen Antonius und Kleopatra nicht, nur der Name der Entscheidungsschlacht fällt, aber auch der steht nur in einem Nebensatz; die Hauptsache ist die große Vertrauenskundgebung, die coniuratio, durch die er von dem Volk gleichsam seine Mission als Retter Roms bestätigt bekam:

„Ganz Italien schwur zu mir aus freien Stücken und forderte mich zum Feldherrn des Krieges, in dem ich bei Actium siegte. Der gleiche Eid wurde von den Provinzen Gallien, Spanien, Afrika, Sizilien, Sardinien geleistet."

Er fügt noch im einzelnen hinzu, daß damals 700 Senatoren unter seiner

[1]) Siehe oben, S. 236.

Fahne kämpften, und daß von dieser großen Zahl von Würdenträgern 93 vorher oder hernach Konsuln waren und 170 das Priesteramt innehatten.

Den Höhepunkt in diesem Aufstieg bildet die souveräne Stellung, die er seit der Eroberung Ägyptens einnahm und so beschreibt: „Wie ich die Bürgerkriege unterdrückt hatte, war ich durch allgemeines Einverständnis im Besitz aller Macht". Aber dieser bezeichnende Satz kommt erst später. Zunächst setzt er die Übersicht über die Kriege fort, von den Bürgerkämpfen zu den auswärtigen Kriegen fortschreitend, auch dies ohne Waffenlärm, nicht im Ton des Eroberers, sondern mit der ausdrücklichen Erklärung, daß er „mit keinem Volk ohne gerechten Grund Krieg geführt habe".[1]) Er berichtet im einzelnen, doch mit größter Knappheit über die Sicherung — „Befriedung" — der Grenzen im Westen und Norden und die Erweiterug des Reichs im Osten und Süden: „Ägypten habe ich dem römischen Reich hinzugefügt". Er nennt die Namen der Orte oder wenigstens die Anzahl der Militärkolonien, stolz auf ihre Blüte: dafür hat er denn doch einmal einen Superlativ. Römische Legionen in Pannonien und Arabien vordringend, die römische Flotte ostwärts von der Rheinmündung und auf der Donau, Könige der Parther und Meder und Germanen hilfesuchend in Rom, Augustus als der, der den Parthern und Medern ihre Könige einsetzt; fernste Völker, Indien gar mit mehrmaligen königlichen Gesandschaften bei ihm, um die Freundschaft der Römer sich zu sichern — viermal kann er das „nie bisher erreicht" in diesen Umriß der Macht- und Ruhmessphäre der Nation einzeichnen.

Und nun der Schluß des Ganzen: in Tatsachen allgemeinster Ordnung faßt Augustus sein Lebenswerk zusammen. In einem bestimmten Ereignis, jenem entscheidenden Akt vom Jahre 27, da er die außerordentlichen Machtbefugnisse des Triumvirats niederlegte, um mit der Notstandszeit abzuschließen und den alten verfassungsmäßigen Ordnungen tunlichst wieder Kraft zu geben, stellt er den dauernden Gehalt definitiv und gesammelt hin zum Ausdruck des Bewußtseins, das er von seiner selbstgewollten Stellung im römischen Staat und von seinem höchsten Ruhme hat: Im Jahre 28 und 27, „nach der Tilgung der Bürgerkriege, als ich mit allgemeinem Einverständnis Macht über alles hatte, habe ich den Staat aus meiner Gewalt dem freien Regiment von

[1]) Dies stimmt zu der weisen Beschränkung, die er sich in der Eroberung Germaniens nach der Niederlage von Varus auferlegte, und allgemein zu der Regierungsmaxime die er in einem der testamentarischen Schriftstücke seinem Nachfolger besonders ans Herz gelegt hat: das Reich auf den status quo zu beschränken und keine Eroberungspolitik zu treiben. Cf. Dio Cassius LVI 33. Tacitus ann. I, 11.

Senat und Volk übergeben ....[1]) Seitdem war das, was mir die überragende Stellung gegeben hat, die Würde der Person. Amtsgewalten aber hatte ich nicht eine von größerem Umfang als die Genossen neben mir in der Magistratur." Zwischen diese beiden Sätze eingefügt und von diesen Selbstbehauptungen getragen und sie wieder stützend stehen die öffentlichen Kundgebungen, die denselben Sachverhalt im Urteil von Senat und Volk vorführen: die Ehrungen, die man ihm zum steten Zeichen seines Triumphs über die Feinde, der Errettung des Staats, der großen Tugenden, die man an ihm anerkannte, der Erhabenheit seiner Person überhaupt entgegenbrachte: die Schmückung des Eingangs zu seinem Haus mit Lorbeer, die Befestigung einer Bürgerkrone über der Tür, die Weihung eines goldenen Ehrenschildes, der „wie die Aufschrift selbst bezeugt, mir von Senat und Volk gegeben ist wegen meiner virtus und Milde, Gerechtigkeit und Frömmigkeit", die Verleihung des Namens Augustus, das ist der Verehrungswürdige. Das letzte, was er nun noch nennt, mit neuem Ansatz und für sich, und abschließend auch durch die Einmütigkeit mit der alle Stände, neben Senat und Volk auch die Ritter, ihn hier ehren, ist der Titel Vater des Vaterlandes. —[2])

Diese Urkunde ist nicht ein letzter Schachzug geschickter Politik — Augustus bedurfte eines solchen Monuments, um den idealen Willen, der in ihm war und ohne den sein Werk ein Rätsel wäre, unverletzt von den Verhältnissen, die stärker sein mochten als er, kundzugeben. Es sind in dieser Selbstdarstellung, in der für Unrühmliches hergebrachter Weise kein Ort war, auch manche Unrichtigkeiten.[3]) An dem Hauptpunkt, der die außenpolitische Lage betrifft, hat sich doch die scheinbare Unstimmigkeit bei genauerem Hinsehen aufgelöst.[4]) Andre Anstöße kommen

[1]) Dieser Satz der *Res gestae* (c. 34) ist der wesentlichste Angriffspunkt für die Aburteilung des Berichts als Verschleierung, Heuchelei, Phrase. Will man durchaus einen Einzelbeweis für das Verfehlte einer solchen Auffassung des Monuments, so wäre zu bemerken, daß Augustus trotz seiner anerkannten Überlegenheit und Taktik auch im Schreiben sich hier unnötig mit direkter Lüge herausgestellt hätte; denn die Tat 'quod rem publicam pop. Rom. restituit' war ihm vom Senat bei der Verleihung des goldenen Eichenkranzes bezeugt — Corp. Inscr. Lat. I² p. 231 cf. Gardthausen, Augustus I S. 1337 —: mit Bezug darauf hätte Augustus also diesen Ruhmestitel in indirekter Fassung verzeichnen können.

[2]) Über eine Nachbildung dieses Monuments durch Hadrian vgl. von Wilamowitz, Hermes 23. Hadrian ließ sich in Athen im Pantheon, das er dort errichtet hatte, eine Inschrift setzen, die den Tatenbericht des Augustus zu überbieten suchte durch Absehen von Kriegsruhm — er habe keinen Krieg freiwillig begonnen — und durch Aufführung der dem ganzen Erdkreis erwiesenen Wohltaten, der neuerbauten, restaurierten, verschönerten Gotteshäuser und der Geschenke an griechische und barbarische Gemeinden.

[3]) Vgl. Gardthausen, Augustus I S. 1284 ff — 1337 f. II, 887 f.

[4]) Vgl. Fr. Koepp, Zum Monum. Ancyranum, Sokrates 1920, S. 289 ff.

daher, daß die ganze Entwicklung seiner inneren Politik von der Gewaltherrschaft seiner Jugend an zu einer Einheit zusammengenommen ist. Sie sind doch weit geringer als es in der Selbstbiographie die Regel ist. Mißt man den Tatenbericht des Augustus an der Unwahrhaftigkeit, den bewußten und unbewußten Täuschungen, die, wenn man nach Einzeltatsachen spürt, eine Autobiographie durchschnittlich zur unlautersten Geschichtsquelle machen, so überragt er auch an Redlichkeit die meisten Dokumente der Gattung, von literarischen so gut wie von politischen Persönlichkeiten. Man konnte diese Unstimmigkeiten zur Konstruktion einer ingeniösen Taktik verwenden, die den Bericht seinem Wesen nach als „tendenziöse Parteidarstellung" erscheinen läßt,[1]) entsprechend einer Auffassung von Augustus, die die Leistungen einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit mit den kleinen Mitteln von Verstellung und Intrigen erreichbar glaubt und in der Wahrung der republikanischen Institutionen, durch die der Kaiser seiner Verfassung die Kraft, die aus der Kontinuität kommt, geben wollte, nur eine leere Form erblickt. Aber nicht damit rettet man seine Wahrheit, daß man das Fehlen jeder direkten Lüge und die durchgängige Richtigkeit der lakonischen Worte feststellt und die Bildung der Lüge erst in der Aufnahme der gewandt entgegengebrachten Tatsachen durch den Leser vollzogen findet. Das Entscheidende ist, daß eine Selbstdarstellung, welche diese Ganzheit, Geschlossenheit, Form hat, nicht gestaltet sein kann aus einer Ansicht der Dinge, die in dem gegenwärtigen Bewußtsein des Autors nicht als höchste Wirklichkeit lebte. Der Mensch müßte anders geartet sein, wenn er das vermöchte.

[1]) Am eingehendsten durchgeführt von J. Plew, Quellenunters. S. 100 f.

ZWEITES KAPITEL.

DIE SCHRIFTSTELLER-AUTOBIOGRAPHIE UND DIE CHARAKTER-ANALYSE.

In der Literatur des Augusteischen Zeitalters begegnen wir zum ersten Mal in unserer Geschichte Autobiographien von Dichtern. Von Ovid haben wir ein ausführliches autobiographisches Gedicht; er stellte es an den Schluß eines seiner Liederbücher, die er aus der Verbannung, ein Opfer des unerbittlichen Zornes oder der sittlichen Entrüstung des Kaisers, nach Rom schickte (10 n. Chr.). Kürzere Gedichte dieser Art, in denen der Autor seinen Lesern von seinem Leben erzählte, haben wir auch von anderen Augusteischen Dichtern wie Properz und Horaz. Von Sallust, dem hervorragenden Historiker (96—34), haben wir gleichfalls eine biographische Skizze. Ein entschiedener Parteigänger Cäsars, hatte er sich nach dessen Ermordung vom politischen Leben zurückgezogen, um seine „kostbare Muße" mit dem Studium der jüngstvergangenen römischen Geschichte zu füllen, statt, wie er sagt, „mit sklavischen Betätigungen wie Ackern und Jagd". In seiner Einleitung zu seiner ersten historischen Monographie, einer Schrift über die Catilinarische Verschwörung, skizzierte er diesen seinen Weg von der Politik zur politischen Historie in einer durch den moralischen Gesichtspunkt bestimmten Weise, die insofern mit dem berühmten Stück Jugendgeschichte in dem sog. 7. Brief Platos vergleichbar ist. Auf die Erneuerung der alten römischen virtus bedacht und zugleich erfüllt von der Würde des geistigen Lebens, nahm er für den wahren, unparteiischen Historiker nicht geringeren Ruhm in Anspruch als ihn der Täter großer Taten genießt. Vordem hatte Cicero, dessen eitles Bemühen um den Ruhm seiner staatsmännischen Taten wir verfolgten, die wahrhaft große Stellung, die ihm als Redner und Schriftsteller zukommt, zum Gegenstand der Darstellung gemacht. Im Zusammenhang seiner Geschichte der römischen Beredsamkeit, die er im Brutus behandelte — in Dialogform, nach Aristotelischem Vorbild — gab er zu der Zeit, als Bürgerkrieg und Diktatur nach seiner Ansicht ein Ende gemacht hatten mit der Macht der freien poli-

tischen Beredsamkeit, eine tiefgreifende Analyse der Entwicklung seiner eigenen Redekunst (46 v. Chr.).

In der griechisch sprechenden Welt ist die Autobiographie in jener Zeit durch einen Politiker und Literaten aus dem nahen Osten vertreten, Nikolaus von Damascus (64—14 n. Chr.), der als eine Art Minister oder vertrauter Berater Herodes' des Großen eine gewisse Rolle in der Diplomatie des römischen Imperiums spielte, aber besonderes Ansehen als höfischer Geschichtsschreiber genoß. Unter seinen mannigfachen Schriften stehen zwei voran: eine Weltgeschichte, die er auf Anregung des Herodes schrieb, 144 „Bücher" stark, von der Zeit des assyrischen Weltreiches bis zur Gegenwart reichend, wo Rom in den syrisch-palästinensischen Raum eintrat, und eine Biographie des Augustus, die er wohl im Auftrage des Kaisers und jedenfalls unter Benutzung von dessen Autobiographie verfaßte. Seine eigene Autobiographie, von der uns zahlreiche Exzerpte erhalten sind, war seiner philosophischen Bildung entsprechend nach den Regeln der biographischen Kunst aufgebaut und trug auch den regelrechten Titel „Vom eigenen Bios und der eigenen Bildung".[1]) Gleichfalls von einem griechisch schreibenden Autor aus dem nahen Orient, der vom Politiker zum Historiker geworden war und durch seine historischen Schriften sich einen dauernden Namen gemacht hat, stammt das nächste Produkt autobiographischer Art, das wir hier zu verzeichnen haben: die Memoiren des Flavius Josephus (37 n. Chr.—100?), wie sich der jüdische Notable Joseph, Sohn des Matthias, nannte, nachdem er während der Katastrophe seines Volkes in den Dienst Kaiser Vespasians, des Flaviers, getreten war, der ihn mit dem römischen Bürgerrecht belohnte. Am Schlusse dieser bunten Reihe möchten wir die autobiographischen Schriften Galens (etwa 130 n. Chr. — um 200) stellen, des berühmten Arztes und Physiologen, der aus Pergamon in Kleinasien stammte: Schriften „über die eigenen Bücher", in denen er insbesondere auch auf seinen Studiengang eingeht.[2])

So verschieden die hier aufgereihten literarischen Produkte autobiographischer Art sind, und so vereinzelt sie, über zwei Jahrhunderte hin verstreut, für uns auftreten, sie lassen sich doch als Teile eines Ganzen begreifen und füllen dann, jede an ihrer Stelle, einen bestimmten, in der hellenistischen Epoche sich abgrenzenden Umkreis der Selbstdar-

[1]) Περὶ τοῦ ἰδίου βίου καὶ τῆς ἑαυτοῦ ἀγωγῆς (Suidas). Über den Titel vgl. Leo, die griech. röm. Biogr. S. 190 u. 253.

[2]) Die autobiographischen Schriften Lukians, die in manchen Punkten sich mit dieser Reihe berühren, gehören in einen anderen literarischen Zusammenhang; cf. im folgenden Kapitel, Abschnitt 2.

stellung der Persönlichkeit, den wir als Schriftsteller-Autobiographie bezeichnen möchten. Sie alle haben, gleichviel ob in Rom oder im nahen Orient verfaßt, ein hellenistisches Gepräge und stammen, wenn auch eins oder das andere von ihnen Originalität hat, mehr oder minder direkt von der älteren hellenistischen Literatur ab; und daß sie keine zufälligen Erscheinungen sind, sondern repräsentative Bedeutung haben, wird dadurch bestätigt, daß sie ähnlich, verändert und vertieft, in der neueren Zeit, zumal bei den Humanisten, wiederkehren. Aber das Entscheidende was sie zusammenhält ist, daß sie von vorher ausgebildeten biographischen Methoden abhängig waren und somit auf die in diesen wirksame philosophische Richtung der Menschenauffassung zurückführen.

Die biographischen Literaturformen, die im Anfang der hellenistischen Zeit durchgebildet worden sind, wurzeln in einer Menschenauffassung, die zu den großen geschichtlichen Typen des psychologischen Sehens gehört: sie gab die Grundlage für eine systematische Analyse der menschlichen Charaktere. Wie die Ausbildung einer solchen psychologischen Analyse von allgemeiner Bedeutung für die Entwicklung der Geisteswissenschaften in der europäischen Kultur war, so gehen von hier auch in der Geschichte der Autobiographie weitreichende Wirkungen aus von andauernder Bedeutung. Die autobiographische Gattung hat hier mehr erhalten als die einzelnen, in solchem Zusammenhange entstandenen Selbstdarstellungen, die für uns die vielgestaltige Art der Schriftsteller-Autobiographie repräsentieren: diese sind nur Früchte und zum Teil nur kleine Ableger von einem vielverzweigten Baum, dessen Wurzeln sich auch in die andern Gebiete der autobiographischen Gattung erstreckten. Und was die Literaturgattung der Biographie anlangt, so haben sich die in der hellenistischen Epoche ausgebildeten Typen derselben mit der Festigkeit griechischer Kunstformen bis zu der modernen Zeit einer wahrhaft historischen Menschenauffassung behauptet und sind immer wieder auch von denen benutzt worden, die ihre Biographie selber schrieben. Im Altertum sind es nur die spärlichen, soeben aufgezählten Dokumente der Schriftsteller-Autobiographie, die uns von diesen Beziehungen Kunde geben; auch dies Vorhandene kann erst auf Grund des allgemeinen Zusammenhangs begriffen werden.

1.

Der Ausgangspunkt liegt hier in der Analyse der menschlichen Charaktere durch Aristoteles. In seinem gründlich klaren Geist wurde jener gestaltende Blick der Griechen der großen Zeit, der in den wandelbaren Erscheinungen der menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit das Einzel-

dasein in seinen typischen Umrissen als ein in sich geschlossenes Ganzes ergriff, zur Methode des wissenschaftlichen Begreifens verschärft. Diese Denkform fordert, hinter den Handlungen eines Menschen einen einheitlichen, durch sich selbst bestimmten Charakter zu suchen und seine oft so widerspruchsvollen Zustände und Äußerungen begriffsmäßig auf einen festen Komplex von Eigenschaften zurückzubringen, die sein Wesen erschöpfen:ein verfeinertes substantiales Auffassen, das der erste Hebel war, den die Philosophie ansetzte, um das Problem der Lebenseinheit in der Einzelperson zu bewältigen. Wohl ist diese Vorstellungsweise nach ihrer langen Herrschaft schließlich durch die historische Methode aufgelöst worden, so daß nicht mehr statuarische Form und eindeutiger Begriff, sondern variable Struktur und beziehungsreicher Zusammenhang die Losung ist, mit der unsere Erkenntnis hier tiefer dringt, der unergründlichen Einheit entgegen: aber es blieb doch die grundsätzliche Anschauung von dem sich gleichbleibenden Charakter zurück in der Idee von dem Gesetz des eigenen Wesens, das die Individualität zusammenhält und ihre Entwicklung bestimmt, und blieb als ein Damm gegen ein die Einheit und Unterschiedlichkeit des Einzeldaseins verflüssigendes Denken, wie es ein so in die Innerlichkeit gehendes Volk wie die Inder[1]) als Kehrseite des metaphysischen Tiefsinns zeigt.

Der Verlauf, der von der aristotelischen Psychologie zur Gestaltung der Biographie führt,[2]) kann in seiner inneren Gliederung durchsichtig gemacht werden. Die hierbei wirkenden Triebkräfte sind begründet in der Metaphysik des maestro de color che sanno, die er selber prima philosophia, i. e. Erste Wissenschaft nannte — sie war nicht mehr ein metaphysisches Lebensgefühl. Es ist oft dargestellt worden und muß auch hier berührt werden, wie sein bahnbrechendes Bemühen, die empirische Einzelwirklichkeit als volle Realität zu würdigen und sie doch ganz dem wissenschaftlichen Denken zu unterwerfen, ihn von Plato aus zu der Konzeption führte, daß die Ordnung der ewigen Formen, die Vernunft, in den Dingen selber ist, so daß der begrifflich faßbare Gehalt der Gegenstände deren wahre Wirklichkeit ausmacht; und wie ihm die Bewältigung des Stoffes, der der Vernünftigkeit widerstrebt, durch seine eigentümliche Kategorie der Entwicklung gelang als eines im Leben selber sich vollziehenden Prozesses, der das dauernde Wesen zur Verwirklichung im Einzeldasein bringt. Entwicklung also als ein freies Kraftwerden oder produktives Sich-Entfalten der geprägten Form im Leben des Individuums: nicht das Wachsen aus den Eigenarten und den vielen

[1]) Vgl. H. Oldenberg, Buddha[4] S. 26. 158. 292. 351.
[2]) Vgl. F. Leo, Die griechisch-römische Biographie S. 97 ff. 188 ff.

Möglichkeiten der menschlichen Natur, die in den Beziehungen von Selbst und Welt die Gestalt einer eigenartigen Persönlichkeit gewinnen, sondern die Form ist etwas Ursprüngliches, das von Anfang an wirkend da ist, ein unableitbar Allgemeines, das aus der ewigen Ordnung der Werte und Zwecke stammt und doch die letzten Tiefen des Individuums restlos erschließt: so ergibt sich eine Auffassung von innerem Geschehen, nach welcher die erzielte Höhe der Vollendung, die „Entelechie", zugleich die gestaltende Ursache dieses Werdens ist und alles, was an Unvollkommenheiten zurückbleibt, nur als ein gehemmtes Wirklichwerden jenes Zieles gilt; und der Begriff der „Möglichkeit" oder Anlage gewinnt die Bedeutung, dieses Verhältnis klarzulegen, daß die Entelechie in Wahrheit das Erste, dem in der Zeit sich entwickelnden Individuum vorauf Gegebene ist.

Hierdurch war gleichsam die Struktur des biographischen Sehens bloßgelegt, die von Anfang an im klassischen Altertum zu bemerken war und nun langhin sich wie selbstverständlich behauptet hat: die auf das Individuum grade in seiner Reife, gleichviel ob da seine Lebensarbeit noch ihm allein oder zugleich den objektiven Zusammenhängen angehört, den ersten Blick richten läßt, um hier sein menschliches Sein und Wesen in irgendwelcher Beziehung zu einem Bild von Vollendung aufzufassen; was voraufliegt, die ganze Jugendgeschichte zumal, ist dann nur nebenher, höchstens als Vordeutung der dem Manne eigenen Charakterzüge vorauszuschicken. So blieb die wesentliche Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte — zu erfassen, wie die Einheit der Persönlichkeit im Verlauf des Lebens, in der Auseinandersetzung des Individuums mit der Umwelt sich bildet — im Grunde außerhalb des Horizontes dieser antiken Biographie. Ja selbst die innerlichste und am meisten geschichtliche Lebensdarstellung, die in der alten Welt entstanden ist, die Selbstbiographie Augustins, ist in ihrer Gesamtkomposition noch stark bedingt von der aristotelischen Ansicht von Entwicklung.

Wie Aristoteles aber nun die tatsächliche Bildung des moralischen Charakters analysiert hat, das wirkte auf andern Wegen auf die psychologische Vertiefung der Selbstbiographie hin. Denn diese Analysen[1]) hielten sich nahe an die empirische Wirklichkeit; sie hoben gegenüber der gestaltkräftigen allgemeinen Form, die durch freie bewußte Tat der Vernunft zu ergreifen ist, die Bedeutung der Naturgrundlagen in dem variierenden Stärkeverhältnis der Neigungen und Affekte heraus und bereiteten dadurch die individuellere Idee der moralischen Persönlichkeit vor, wie sie dann in der mittleren Stoa, von Panaetius erreicht

[1]) Vgl. H. Siebeck, Geschicht der Psychologie (1880) I, 2. S. 104 ff.

worden ist;[1]) sie legten dar, daß nicht nur vernünftige Entscheidung, sondern allmähliche Gewöhnung und Übung der für die betreffende Tugend charakteristischen Handlungsweise nötig ist, damit die Tugend auch *Hexis*, Gehabe und Haltung des ganzen menschlichen Wesens, die sie potentiell ist, wirklich werde; Grundzüge in einer Technik der sittlichen Selbsterziehung wurden sichtbar: sie gingen in die stoische Erziehungsmethode und Seelenführung ein, wo dann die Selbstbetrachtung eine solche 'Übung', exercitatio, zur Entwicklung unserer natürlichen Anlagen zum Guten und zur Festigung des Charakters wurde; und endlich war mit der Anerkennung eines Einflusses der gesellschaftlichen Umwelt auf die Charakterbildung die Richtung gegeben, in der schließlich auch eine pragmatische Erklärung der eigenen Entwicklungsgeschichte, wie sie uns späterhin begegnen wird, hat entstehen können.

Die Darstellungsformen, die dieser Menschenauffassung entsprechen, haben eine grundlegende Bedeutung für die Selbstbiographie. Sie müssen hier an ihrem Ursprung aufgereiht werden, wenn sie auch im autobiographischen Schrifttum erst später und zum Teil überhaupt erst in der Neuzeit, nachgebildet oder umgeformt, hervortreten. Von Aristoteles aus entwickelte sich zunächst die Biographie: mitheraufgeführt durch die Forschungen seiner Schüler, der sogenannten Peripatetiker, zur Geschichte der Kultur,[2]) fixierte sie sich seit dem 3. Jahrhundert als literarische Gattung. Ihr Vorwurf, einen Menschen in der bleibenden Bestimmtheit seines Wesens festzuhalten, konnte auf verschiedene Weise angegriffen werden, und wir kennen zwei antike Grundformen,[3]) in die sich die biographische Behandlung nach der gleichmäßig einleitenden Vor- und Jugendgeschichte differenziert. Auf der einen Seite war das entscheidend, was Aristoteles mit seinem Begriff der „Energie" ausgedrückt hat: daß das volle Sein und Wesen nicht bloß als Zuständlichkeit, sondern grade in der Auswirkung da ist, sich betätigende Vollkraft, Entfaltung des Charakters im Bios, in der Art, das Leben zu führen, im Handeln, und diese Handlungen und Äußerungen nicht bloß als Zeichen für den Charakter, der ohne sie einem Dritten unzugänglich wäre, geschweige denn als bloße äußere Fakta, sondern sie halten in sich den Menschen selber eingeschlossen, weil ein inneres Sein abgelöst von der Sichtbarkeit gar nicht voll wirklich schien. So war der menschliche Bios darzustellen „nicht durch eine Aufzählung der Eigenschaften, sondern die Handlungen des Mannes waren vorzulegen, damit aus ihnen sein Charakter

[1]) Vgl. oben S. 201 f., dazu A. Schmekel, die Philosophie der mittleren Stoa S. 336 f.
[2]) Leo a. O. S. 99 ff.
[3]) Nachgewiesen in Leos Darstellung ihrer Geschichte a. a. O.

und Wesen hervorginge."[1]) Durch dieses Anschauen im Tun konnte das Abstrakte, das jeder Menschenschilderung anhaftet, die im Glauben an feststehende Eigenschaften so von außen herankommt, in möglichste Nähe an die lebendige Wirklichkeit gebracht werden. Davon zeugt die große Wirkung, welche die nach dem Vorbild des Meisters ausgeführten „Charaktere" des Theophrast auf die darstellende Kunst geübt haben. Und in dieser Sphäre wurzelt, wenn auch das differenziertere psychologische Interesse dem späteren Jahrhundert angehört, die Technik von Plutarchs Biographien, die, was ethische und künstlerisch erregende Wirkung anlangt, unerreicht dastehen. Solche Kunst, das individuell Menschliche rund herauszuarbeiten, bleibt doch immer persönliches Vermögen, und selbst die hie und da dem Plutarch nachfolgende Selbstbiographie der Renaissance hat nicht in dieser Form der antiken Biographie das Höchste erreicht.

Die andere, naturgemäß vorherrschende, weil nachahmbare Form ist dagegen direkt auf die Eigenschaften und Typen gestellt, die eine theoretische Handhabe für das Einfangen der aufzusammelnden Einzelzüge bieten, sei es nun, daß ein berühmter Mann auf seine Art der Lebensführung hin betrachtet wurde oder daß man gradezu eine gegebene typische Lebensweise an einem Individuum vorführte.[2]) Welche bequeme Art der Idealisierung in dieser Sphäre möglich war, das wird sich frappierend in der Selbstbiographie des peripatetischen Hofhistoriographen Nikolaus von Damaskus zeigen. Anderseits konnte sich, wie denn Philologen und Kritiker die Träger dieser Literatur wurden, in all der Anekdoten- und Klatschsucht doch das Untersuchen und Aufspüren der Charakterzüge, überhaupt die ganze Denkhaltung des klug darüberstehenden Begreifens ausbreiten, die dann, wohl von der pragmatischen Geschichtsschreibung aus, bei Cicero eine Frucht für die Selbstbiographie trug. Und die Auffassung der Charaktere unter dem Gesichtspunkt der Naturerkenntnis, ohne die innere Berührung von Mensch zu Mensch, erhielt hier, wo das künstlerische Interesse ferner lag, einen formalen Ausdruck in der direkten Eigenschaftscharakteristik, die den Menschen zerlegt, indem sie seine Stellung zu den verschiedenen, jeweils als wichtig betrachteten, innerlichen Dingen und Weltverhältnissen als verschiedene Teile seines Wesens aufreiht und jeden für sich gesondert mit einer Anzahl von Äußerungen belegt, die sein gewohnheitsmäßiges Verhalten in den verschiedenen Lebensbezügen verdeutlichen: womit dann der Prozeß des Begreifens und Darstellens als abgeschlossen gilt. Man

[1]) Leo a. O. S. 189.
[2]) Vgl. v. Wilamowitz, die griech. Lit. S. 114 ff.

möchte es geradezu mit Taines Sätzen beleuchten: „Jeder Mensch reduziert sich in den Augen des Menschenkenners auf drei oder vier Hauptzüge, die durch fünf oder sechs bezeichnende Handlungen vollständig zum Ausdruck kommen." Ein Schema bildete sich aus, das die Seiten, auf die hin ein Mensch anzusehen war, als stehende Rubriken für die Einordnung des Stoffs in variabler Disposition enthielt; Stichworte wie öffentliche und private Existenz, Verhalten in Amtsgeschäften, im Kriege, in der Familie, zu den Freunden, zur vornehmen Gesellschaft, zum weiblichen Geschlecht, Arbeitsweise, Studien, Schriften, denkwürdige Aussprüche, moralische Vorzüge oder Mängel nach den einzelnen Tugendbegriffen spezialisiert, äußere Erscheinung, physischer Habitus, Sichgeben im täglichen Leben u. dgl. So liegt der gelehrte Typus uns in Suetons Biographien vor, dem abstrakten Verfahren entsprechend auf römische Herrscher sogut wie auf Literaten, nur mit Unterschieden in den Rubriken, angewandt. In der autobiographischen Gattung ist diese suetonische Form während des Altertums nicht nachweisbar; erst vom Mittelalter ab erscheint sie hier neben dem Enkomion wirksam. Und die Kraft der analytischen Richtung, aus der sie stammte, war doch so stark, daß selbst Cardano von dieser Form Nutzen zog, um ihr in seiner eigenen Vita Mark und inneres Gefüge zu geben.

Endlich ist in dieser historischen Region auch der Ansatzpunkt für die als Porträt zu bezeichnende Art von Menschenschilderung zu suchen,[1]) und man war sich auch dieses geschichtlichen Zusammenhangs bewußt, als im Paris des 17. Jahrhunderts in den Salons das literarische Selbstporträt auf die Höhe kam.[2]) Diese Behandlungsweise unterscheidet sich von der zusammenfassenden Eigenschafts-Charakteristik, die wir bereits als einen Teil des Enkomions kennen, dadurch, daß die äußeren oder inneren Züge, die durchaus nicht immer in Eigenschaftswörtern fixiert zu sein brauchen, möglichst nahe aneinander, daher oft asyndetisch, aufgeführt und so als ganzer Komplex, nicht als ein bloßes Nebeneinander von verschiedenen Einzelzügen, hingestellt werden. Wie die Typenschilderungen bei Aristoteles — das Bild des Großgesinnten in der Nikomachischen Ethik (II 8) — und bei Theophrast eine bestimmte Eigenschaft in Form von beobachtbaren Einzelzügen mehr oder minder allseitig sehen ließen, so soll hier der ganze Habitus eines Menschen gezeigt werden. Eine innere Form hat dieser Komplex von Zügen in der Regel nicht, aber es ist nicht nur für eine ungeordnete Aufhäufung, sondern

[1]) Vgl. P. Wendland, Berliner philologische Wochenschrift 24 (1904) S. 292.
[2]) Vgl. des Verf. Aufsatz über die Autobiographie der französischen Aristokratie des XVII. Jhs., in Dtsch. Vierteljahrschr. f. Litwiss. u. Geistesgesch. I. 1923.

für jede Art von innerer Verbindung in dieser Form Raum. Und ebenso variabel ist die Darstellungsmanier, sie reicht von der steckbriefartigen Attributen-Schablone bis zur Abschilderung eines Menschen in einem gesteigerten Moment seines Lebens. Als ein Versuch, mit den Mitteln der Sprache das zu leisten, was der Maler im Porträt vor Augen zu führen vermag, ist diese Art der Personal-Beschreibung keine bloße literarische Spielart, sondern auch mit dem praktischen Leben verbunden, wie ihre Verwendung im Gerichtswesen[1]) und in den Horoskopen der Astrologen zeigt. So konnte sie von verschiedenen Seiten her, aus der Literatur wie aus den Gewöhnungen des Lebens in die Autobiographie herein kommen. Indes ist diese Einwirkung erst spät feststellbar; die für uns erste Selbstdarstellung in der Manier des literarischen Porträts bringt im 10. Jahrhundert der Bischof Rather von Verona mit seiner „Schilderung der Beschaffenheit eines Jemand"[2]), und erst bei Cardano wird ein Einfluß der spätantiken astrologischen Literatur mit den dort gebräuchlichen Charakterismen dieser Art sichtbar. —

2.

Wie hat sich nun in dem hellenistischen Zeitalter, wo solche Methoden und Formen der Darstellung der Persönlichkeit sich entwickelten und eine Weltliteratur entstand, die die verschiedenen Völker des Mittelmeers umfaßte, der zu dieser literarischen Welt gehörige Typus gestaltet, den wir als Schriftsteller-Autobiographie bezeichnen? Wir haben keine Dokumente, die uns den Vorgang unmittelbar aufschlössen. Die wenigen uns erhaltenen Schriften dieser weitverzweigten Art, die wir zu Beginn aufreihten, datieren erst von der Mitte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts an, und zwei von den drei frühesten gehören der lateinischen Literatur an, die sich in dem umfassenden geschichtlichen Vorgang der Aneignung der griechischen Kultur durch die Römer bildete. So stellt sich hier wie bei den autobiographischen Produkten, die aus dem politischen Leben hervorgingen, die Frage nach dem römischen Element in

[1]) Bezeichnend für die Verbreitung dieser Praxis ist eine Stelle in Apuleius' Metamorphosen (um 160 n. Chr.), in der berühmten Erzählung der Geschichte von Amor und Psyche. Venus, die die umherirrende Psyche verfolgt, um sie zu bestrafen, sie aber nicht zu finden vermag, ruft den Götterboten Merkur zu Hilfe: „Es bleibt nichts übrig, als daß du den öffentlichen Ausrufer spielst und eine Belohnung für den, der sie aufspürt, verkündest. Führe also schleunigst meinen Auftrag aus und beschreibe genau die Merkmale, an denen sie zu erkennen ist, damit keiner sich mit Unkenntnis entschuldigen kann, der das Verbrechen der unerlaubten Verbergung begehen sollte." Mit diesen Worten überreichte sie ihm, so geht die Erzählung weiter, „ein Heft, worin Psychens Name und besondere Merkmale verzeichnet waren."

[2]) Qualitatis conjectura cuiusdam.

dieser Produktion. Indes ist diese Frage hier nicht so eingreifend, weil der Ausbildung der Schriftsteller-Autobiographie nicht bodenständige Lebensformen, sondern übertragbare Denkrichtungen und Konventionen zugrunde lagen. Das betrifft insbesondere das Verhältnis dieser Produktion zur Dichtung.

Eine von jenen zwei lateinischen Schriften ist ein Gedicht Ovids — die erste Dichter-Autobiographie, die uns aus der antiken Literatur bekannt ist. Es möchte unangemessen erscheinen, dies Dokument in dem gegenwärtigen Zusammenhang ins Auge zu fassen, statt das dichterische Produkt in dem eigenen Bereich der Dichtung aufzusuchen. Aber bei dieser Autobiographie eines Dichters ist gerade die Frage, ob die Antriebe zu ihr spezifisch dichterischer Art waren. Ovid stellte das autobiographische Gedicht, wie schon bemerkt, an den Schluß eines seiner Gedichtbücher. Er folgte damit einer alexandrinischen Poetensitte.[1]) In der höfischen Dichtung, die in Alexandrien seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. in einer literarischen, ja gelehrten Atmosphäre gedieh, hatte sich die Sitte ausgebildet, die es dem Dichter erlaubte, eine Ausgabe seines Werkes mit Versen autobiographischen Inhalts zu begleiten, die der Absicht dienten, den Autor dem Publikum vorzustellen. Wir sehen in ihnen eine Spielart der Schriftsteller-Autobiographie, im Gegensatz zu der dichterischen Behandlung der eigenen Erlebnisse, die nicht in einem besonderen Gedicht über die Person des Autors, sondern in seinem Werk als Ganzem zu finden ist und als persönliche Dichtung bezeichnet werden mag. Beide Arten der Selbstdarstellung treten uns in der lateinischen Dichtung Augusteischer Zeit entgegen, die die alexandrinische zum Vorbild hatte, aber auch in eigentümlich römischer Weise umformte. Wie tief die Umformung geht, hängt naturgemäß von der Individualität des Dichters ab. Bei Horaz ist zu sehen, wie auf römischem Boden unter dem befreienden Anhauch griechischen Geistes persönliche Dichtung zur Blüte kam. Darauf werden wir später zurückkommen. Dagegen dürfte bei jenen einzelnen autobiographischen Gedichten, von denen sich eines auch in Horaz' Werken findet, die Umformung des hellenistischen Typus kaum so ins Ganze gehen. Es bleibt das allgemeine Problem zurück, wie die biographische Richtung, die der Lyrik als solcher fremd ist, in das Reich der Dichtung hineinkam.

Wenn wir nach dem Punkt suchen, von dem diese Verbindung ausging, so werden wir auf das charakteristische Selbstgefühl des alexandrinischen Dichters zurückgeführt. Dieses war, soviel wir sehen, anfäng-

[1]) F. Leo, Das Schlußgedicht des ersten Buches des Properz. Nachr. Gött. Gel. Ges. 1898, S. 470 ff.

lich nicht biographisch, sondern ästhetisch orientiert. Aber die ästhetische Einstellung zur Kunst brachte eine Wertschätzung der Originalität als des Merkmals echter Dichtung mit sich, so daß sich der Blick von dem Werk aus auf die schöpferische Persönlichkeit richtete. Dieser Ausgangspunkt der Entwicklung läßt sich klarstellen dank einem köstlichen Fund, den wir der Papyrus-Forschung verdanken.

Es ist ein Selbstzeugnis des Kallimachus, des Repräsentanten der neuen ästhetischen Richtung, die der veränderten Stellung der Dichtung in der nachklassischen Zeit entsprach. Die Dichtung, die mit der Auflösung des politisch-religiösen Gemeinschaftslebens ihre ursprüngliche Funktion verloren hatte, emanzipierte sich in dieser Zeit, von dem Schicksal des Epigonentums bedroht, von allen außerkünstlerischen Bindungen, um einen Raum für sich in der Kultur einzunehmen. Diese entscheidende Veränderung, die wir mit der modernen Formel *L'art pour l'art* bezeichnen mögen, spiegelt sich in dem Bewußtsein des Dichters über die Bedeutung seines Werks, wie es Kallimachus zum Ausdruck gebracht hat. Er hat eine Neu-Ausgabe eines seiner Gedichtbücher, die er in seinem Alter, ein berühmter, aber auch vielumstrittener Autor, veranstaltete (um 250 v. Chr.), mit einem programmatischen Stück eingeführt, in dem er die dichterische Würde der von ihm eingeschlagenen Richtung feiner, exclusiver Kunst mit der ihm eigenen Anmut zur Geltung brachte.[1])

Das Gedicht ist auf einen polemischen Ton gestimmt und weist insofern auf die literarischen Kontroversen zurück, die bei den Griechen eine so große Rolle spielten, daß selbst in der großen Tragödie, im Chorlied, Raum dafür gewesen war. Kallimachus wendet sich gegen seine Kritiker, die seine Abkehr von der erstarrten Tradition des großen heroischen Epos, das noch immer als die vornehmste Kunstform galt, als ein Unvermögen auslegten. Sie hielten ihm, so erklärt er, vor, daß er „kein einheitliches fortlaufendes Gedicht zustande gebracht hätte, das in vielen Tausenden von Versen von Königen oder Helden singt". Spöttisch weist er die Forderung des großen Formats und des heroischen Stoffs von sich. In ihnen verrät sich der ästhetische Unverstand der „Neidlinge", wie er sie nennt. Die eigene Richtung seines Werks verlangt einen anderen Maßstab — den wahren Maßstab aller Kritik: „Nach der Kunst, nicht nach dem Längenmaß beurteilt das dichterische Vermögen und begehrt nicht von mir ein hochtönendes Lied: Donnern

[1]) Zu der Erstausgabe in The Oxyrhynchus Papyri, Part XVII, 1927 vgl. R. Pfeiffer, Ein Altersgedicht des K., Hermes 1928, u. seine neue Ausgabe des Dichters, Oxford 1949.

ist nicht meines Amtes, sondern des Zeus." Und nun fährt er fort, halb scherzend, halb ernst: „Hat ja doch auch, als ich zum ersten Mal eine Schreibtafel auf meine Knie legte, Apollo ... zu mir gesagt: 'Immer mußt du uns, o Sänger, das Opfer möglichst fett darbringen, ein Gedicht aber, mein Lieber, zart und fein. Ich befehle dir, die Wege zu vermeiden, die die Lastwagen fahren, den Wagen nicht in den gleichen Spuren mit den anderen zu lenken und nicht auf der breiten Straße; zieh' deinen eigenen Pfad, wenn du auch einen engeren fahren mußt.' Ich gehorchte; im Kreise derer singe ich ja doch, die den hellen Ton der Zikade, nicht das Lärmen des Esels gern hören."

So spricht er in der Form des biographischen Rückblicks sein Bewußtsein von der Originalität seiner Dichtung aus. Und so erhält hier das typische Motiv der Inspiration des Dichters durch die Musen, das uns in der Frühzeit bei Hesiod begegnete, einen neuen Sinn. Kallimachus führt die ganze Richtung seines Schaffens auf eine göttliche Weisung zurück und stellt sie damit als eine bewußte Intention hin. Wie er diese Intention, ja die prinzipielle Ansicht, daß es in der Kunst auf die Eigenart ankommt, unbedenklich genug in seine ersten Anfänge zurückverlegt, schließt er Beginn und Vollendung, Jugend und Alter, und damit die Bahn seines Lebens zu einem runden Ganzen zusammen, das im Dichtertum, im Musendienst seinen Mittelpunkt hat. An jene Selbstcharakteristik fügt er nämlich sein Ideal des Lebens — ein Wunschbild rein dichterischer, ätherischer Existenz. Er spricht nicht vom Fortleben in unsterblichem Ruhm, sondern von unablässiger Produktion. Die Farben für das Bild entnimmt er aus Dichtung und Märchen, die von der Zikade, dem Liebling der Musen, erzählten. So gehen die Verse weiter: „Laß andere schreien, wie das langohrige Tier, aber laß mich das zarte, beschwingte Wesen sein. Ach könnte ich vom Tau aus der göttlichen Luft mich nähren und immerfort singen, die Bürde des Alters aber von mir streifen, die jetzt auf mir lastet so schwer, wie das dreieckige Eiland (Sizilien) auf Encelados."

Spielerisch übertreibt der immer noch produktive Dichter die Last seiner 60 Jahre mit dem mythologischen Vergleich. Er stimmt keine Elegie über das Alter an, wie die Dichter früher Zeiten, die die Jugend als die Fülle des Lebens in Körperkraft, Kampfesmut und Liebeslust verherrlichten. Eher bewegt ihn der Gedanke der Selbsterfüllung des schaffenden Menschen, der den Impuls seiner Jugend im reifen Alter bewahrt. Er bringt diesen Gedanken zum Ausdruck in derselben Weise wie er das Ideal unbeschwerten, Zephyr-leichten Lebens nicht an den Göttern im Olymp, sondern an dem geflügelten Geschöpf veranschaulicht, das ein Sinnbild

süßen Sanges ist. An jenem Dichterwunsch ist, so erklärt er, „nichts Ungehöriges, denn die Musen wenden sich von denen, die sie in ihrer Kindheit mit segnendem Auge betrachteten, nicht ab, wenn sie ergraut sind." Damit endet das wiedergefundene Bruchstück des Gedichts.

Der Gang, den die Entwicklung nahm, läßt sich dann aus den späteren Zeugnissen poetischer Selbstdarstellung erkennen. Wenn es einen hellenistischen Dichter reizte, sein Gedichtbuch mit autobiographischen Versen einzuleiten oder abzuschließen, so wirkte da nicht so sehr die reflektierte Subjektivität der hellenistischen Poesie, sondern vielmehr das Bedürfnis, dem persönlichen Interesse der höfischen Gesellschaft, in der er sich bewegte, mit Angaben über seine Person, wie die Philologen sie über die Klassiker gaben, entgegenzukommen. In den französischen Salons des 17. Jahrhunderts kam in ähnlicher Weise die Selbstvorstellung der Autoren auf. Und aus der römischen Literatur, in der uns solche Verse überliefert sind, wissen wir auch von Ausgaben mit dem Bildnis des Autors vor dem Titel:[1]) „Dies ist er, den du liest und kennen möchtest, der durch seine geistreichen Epigramme in der ganzen Stadt bekannte Martial, dem du, geneigter Leser, bei seinen Lebzeiten, wo ers fühlen konnte, soviel Ehre gegeben hast, wie sie wenige Dichter nach dem Tode gewinnen" — so illustriert ein Epigramm Martials am Anfang der Sammlung ein solches Titelbild.[2]) Die hier sichtbaren Antriebe, die in der Beziehung zwischen dem Leben des Autors und seinem Werk und in der Neugier des Publikums enthalten waren, sind typisch für die ganze Erscheinung der Schriftsteller-Autobiographie. Direkt die eigene literarische Leistung erklären wollen, ist ein Motiv bei Cicero wie bei Galen. Und die förmliche Biographie, die wir von Nikolaus von Damaskus haben, stand, wie es scheint, vor seinem Hauptwerk, einer Weltgeschichte. Ähnlich war die Selbstbiographie des Josephus von dem Autor selber an den Schluß seiner „Archäologie" angefügt.[3])

Literarische Memoiren wären eine zu diesen Beziehungen zugehörige Erscheinung — wir kennen nur aus dem dritten Jahrhundert das Buch des Antigonus von Karystus über die Philosophen von Athen.[4]) Durch die Behandlung zeitgenössischer Berühmtheiten statt schon geschichtlich gewordener Größen, wie sie fast ausnahmslos das Objekt der uns bekannten hellenistischen Biographien bildeten, und durch das Schöpfen des Stoffs aus persönlicher Beobachtung und Erinnerung erhält es wohl eine memoirenhafte Färbung, die intime Fühlung mit dem Menschlichen, die

[1]) Crusius, Rhein. Mus. XLIV S. 455. Friedländer, Sittengesch. Roms III [6], S. 239.
[2]) Die Epigramme Martials I, 1.
[3]) Vgl. den Schluß seines sog. Βιος c. 76.
[4]) v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos. Leo a. a. O. S. 67 f. 129 ff.

den Vorzug der Memoirengattung ausmacht, aber es steht doch der Anlage nach, wie schon das sachlich umgrenzte Thema zeigt, dieser Gattung ferner als einst die Reisebilder Ions von Chios. In derselben Richtung liegt ein Werk des älteren Seneca, das man als 'Memoiren aus der Rhetorenschule' bezeichnet hat. In ihm finden sich zwar ausgezeichnete literarische Porträts von Freunden des Autors, aber im ganzen zeigt das Buch den Typus der rhetorischen Deklamationen, die zur Stilübung in der Schule dienten: die Ausmalung der Affekte, die die Menschen in einer bestimmten Situation bewegen, und die mehr oder minder künstliche Erfindung solcher für den gesteigerten Gefühls-Ausdruck geeigneten Situationen.[1])

Einmal sieht man dann noch, wie die gegenseitigen Invektiven der so nahe aufeinandersitzenden Literaten- und Philosophenschulen, die üblen Nachreden, die aus den biographischen Nachrichten der Zeit bekannt sind, einen Anlaß zur Selbstdarstellung gaben. So findet sich aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. von dem wegen seiner Diatribe kynischer Observanz berühmten Popularphilosophen Bion von Borysthenes ein autobiographisches Fragment, das in der überlieferten Biographie[2]) als Herkunfts- und Jugendgeschichte am Anfang steht, worauf dann die aus einer gegnerischen Quelle schöpfende Charakterisierung widersprechend einsetzt; das Fragment stammt aus einem Sendschreiben Bions an den macedonischen König Antigonos Gonatas, und Bion macht darin Front gegen die auf ihn zielenden Bosheiten der stoischen Hofphilosophen: „Persaeus und Philonides sollen mit ihren Geschichten aufhören; schau mich von m i r aus!" Was hier so sporadisch auftaucht: die Benutzung der Epistel zu autobiographischen Zwecken war gewiß damals nichts Ungewöhnliches, wie die um ein Jahrhundert zurückliegende Rechtfertigungsschrift Platons in dem sog. 7. Brief zeigt, und hat andererseits auch wieder seine Analogie bei den Humanisten, wo der Brief eine beliebte äußere Form für die Selbstbiographie wurde.

Und nun die literarischen Formen. Es entspricht der gekennzeichneten Stellung der Autobiographien, daß in ihnen die Behandlungsweise der eigenen Person nicht wesentlich von der Darstellung eines Dritten unterschieden ist. Aristoteles stellte in seinem Buch über die Redekunst die Regel auf, daß, wer von sich selber sprechen will, „einen Dritten redend einführen" sollte, um Großsprecherei sowohl wie gröbliche Ver-

[1]) Annaei Senecae oratorum et rhetorum sententiae divisiones colores rec. Bursian 1857. Der Vergleich mit Antigonus' Memoiren bei v. Wilamowitz a. a. O. S. 82. Ein gutes Beispiel für die Charakteristik befreundeter Persönlichkeiten ist das Porträt des Laberius, Controv. I, 13—24.

[2]) Diogenes Laertius IV, 46.

unglimpfung von Grenzen zu vermeiden.[1]) Er wies dabei auf die Autobiographie des Isokrates als eines der Musterbeispiele für das indirekte Verfahren beim Selbstlob hin. Die dieser „ethischen" Anstands-Forderung zugrunde liegende Einstellung blieb erhalten, während die Regel selbst ihre allgemeine Verbindlichkeit verlor. Die unverkleidete Selbstdarstellung und das Zutrauen zu der autobiographischen Intention, das sich in der Verwendung ausgesprochen biographischer Formen für sie bekundet, ist der gemeinsame Forschritt gegenüber der fingierten Verteidigungsrede des Isokrates, wenn auch die Darstellung in dritter Person neben der in Ichform auftritt. Damit war zugleich der natürliche Anfang mit Herkunft und Jugend gegeben. Und weil der antike Selbstbiograph nicht vom eigenen Ich ausgeht, sondern von gegebenen literarischen Formen, die er in einem vorbildlichen Werk oder in den Regeln der rhetorischen Theorie vor sich hat, so zeigen die wenigen vorhandenen Schriften, die nun vorzuführen sind, zwar eine formale Verschiedenheit, aber diese geht nicht Hand in Hand mit einer Individualisierung.

Am deutlichsten ist der Zusammenhang mit der ausgebildeten biographischen Form bei jenen autobiographischen Gedichten. Hier ging die Absicht des noch nicht klassisch gewordenen Dichters auf eine mit graziösem Witz zu formende Nachbildung der Lebensabrisse, die die alexandrinischen Philologen ihren Klassiker-Ausgaben voransetzten.[2]) Die Ichform herrscht hier naturgemäß vor, und eine besondere Gelegenheit dazu war, wie es scheint, gegeben, wenn der Dichter mit seinem ersten Buch an die Öffentlichkeit trat oder wenn er mit seiner Produktion oder mit einer bestimmten Art derselben aufzuhören dachte. Vergil sowohl wie Horaz und Ovid geben uns eine Vorstellung von dieser Sitte und zugleich von der Ausgestaltung, die von ihr aus die Selbstbiographie in der römischen Dichtung des „goldenen", Augusteischen Zeitalters fand.[3])

Vergil nennt seinen Namen und Wohnsitz am Schluß seines ersten groß angelegten Werks, der *Georgica*, einem Lehrgedicht über das ländliche Leben, das seinem größten und berühmtesten Dichtwerk, der Äneis, voranging. Der Plan dieses römischen National-Epos beschäftigte ihn wohl damals schon, aber wie er hier von sich selber spricht und seine Dichtung beschreibt — die gegenwärtige sowohl wie die Hirtendichtung, mit der er zuerst hervorgetreten war —, stellt er grade ihren Gegensatz zu den Taten des Herrschers heraus, die die Äneis verherrlichen sollte:

[1]) Aristoteles, Rhetorik 1418 b 23 ff., mit Bezug auf Isokrates' Antidosis.
[2]) Leo, das Schlußgedicht a. a. O.
[3]) Zur literarischen Form vgl. L. Niedermeyer, Untersuchungen über die antike poetische Autobiographie, Münchener Dissertation, 1919, S. 8 f, 15 ff.

Dies: der Fluren Geschäft und die Pflege des Weins und der Herden
Sang ich, da Cäsars Macht am Rande des rollenden Euphrat
Schlacht über Schlacht durchstürmt und gibt freundwilligen Völkern
Mildes Gesetz, siegreich des Olympus Bahnen beschreitend.
Mich, Virgilius, nährte zu solchen Zeiten die süße
Stadt Parthenope, blühend im Schoß verborgener Muse;
Der ich, ein Jüngling kühn, die Lieder der Hirten und dich, o
Tityrus, sang, im Schutz der schattigen Buche gelagert.[1])

Anders wandte Horaz, sein nur wenig jüngerer Freund, die herkömmliche poetische Form der Selbstvorstellung des Autors. Er nahm den Schulstil der alexandrinischen Klassiker-Viten selber auf, aber in feiner Miniatur, um den Ausdruck seines Selbstgefühls zu würzen. Das bekannte kurze Gedicht am Schluß seines ersten Epistelbuchs (20 v. Chr.), das in Form eines an dieses Buch gerichteten Geleitbriefes die künftigen Schicksale von Horazens Dichtung mit bittersüßer Miene prophezeit, gibt in den letzten acht Versen diese biographische Auskunft, die das Schema: Herkunft, Lebensgang und Erfolg, äußere Erscheinung, Charakter, Alter durchscheinen läßt. Zur Bezeichnung des Charakters dient regelrecht die Nennung einer feststehenden, auch sonst zur Charakterisierung verwandten[2]) Eigenschaft — schnell zum Zorn doch gut zu besänftigen —, wie man sich in neuerer Zeit zuweilen durch Angabe eines der vier Temperamente charakterisierte. Horaz hat noch einmal ausführlicher von seinem Lebensgang in den Sermonen erzählt, das gehört einem anderen Zusammenhange an, wie wir es bei der Unterscheidung der „persönlichen Dichtung" von diesen Einleitungs- und Schlußgedichten andeuteten. In ihnen konnte ein Autor mehrmals erst kürzer, dann nach dem Fortgang seiner Produktion des längeren von seiner Person handeln. Das sehen wir bei Properz und Ovid. Ovid benutzte in dem kürzeren Gedicht (Amores III 15) die herkömmlichen Angaben über Abstammung und Heimat, um sich in seinem Ruhm zu sonnen:

Mantua Vergilio, gaudet Verona Catullo;
Palignae dicar gloria gentis ego.

Von seiner Vaterstadt, so führt er aus, wird man sagen:

„O du, die einst du erzeugtest den großen
Dichter, wie klein du auch bist, wahrlich ich nenne dich groß!"

Das spätere Gedicht ist eine vollausgebildete Autobiographie, bei der wir verweilen werden. Von den beiden Gedichten des Properz ist das

[1]) Vergil, Georgica IV 559—566, Übers. von R. A. Schröder.

[2]) Leo a. O. S. 474 Anm. Vgl. Aristoteles Eth. Nik. IV 11: οἱ μὲν ὀργιλοι ταχέως ὀργίζονται (irasci celerem) . . . παύονται δὲ ταχέως· ὃ καὶ βέλτιστον ἔχουσιν.

erste (I 22) offensichtlich nach dem „biographischen Schema" angelegt, das wir erwähnten. Er will darin eine Antwort geben auf die immer wieder von Freundesseite an ihn gerichtete Frage: „Wer ich sei, mein Geschlecht und meine häuslichen Laren." Nur der Eingang, der von der Heimat handelt, ist erhalten, aber die wenigen Verse zeigen die Hand des Dichters. In dem Bild, das er von seiner Heimat entwirft — er stammte aus Assisi —, kontrastiert er die fruchtbare umbrische Landschaft mit den Gräbern aus dem perusinischen Krieg (40 v. Chr.), den er als Knabe erlebte, und mischt die Klage um einen damals gefallenen Freund in die Erinnerung an jene „dunklen Stunden Italiens". Das spätere Gedicht, das 75 Distichen umfaßt (IV 1, um 16 v. Chr.) zeigt inhaltlich dieselbe Verbindung von Landschaftsbild und politischer Historie miteinander und mit der Selbstdarstellung des Dichters, aber ist zugleich der Form nach eine eigenartige Komposition.[1])

Properz, der sich selbst „den römischen Kallimachus" nannte, spricht sich hier nach dem Vorbild des hellenistischen Meisters über sein dichterisches Streben und die Wege aus, auf denen er sich zu seinen Zielen durchfand. Er hatte der Liebeslyrik abgesagt, um sich in einer vaterländischen Elegiendichtung bedeutendere Aufgaben zu stellen, und mußte doch die andersartige Richtung seines Talents einsehen, wie denn auch dies sein letztes Buch, dem das Gedicht wie ein Programm voransteht, nur zum Teil patriotisch-römische, zum andern Teil wieder erotische Elegien enthält. Das faßt er nun in eine Situation zusammen, die das Anschwellen seines hohen nationalen Strebens und das endliche Verzichten und Sichbesinnen auf die eigenen Grenzen wie eine sichtbare Handlung darzustellen erlaubt und zugleich durch komische Zuspitzung jenes Kontrastes das überlegen-resignierte Bewußtsein des eigenen Könnens herausbringt, so daß für die biographischen Angaben über die eigene Person Raum wird. Er läßt sich selber wie einen Cicerone auf dem Palatin auftreten, zu einem Fremdling sprechend, dem er die geschichtliche Vergangenheit aufrollt, die in diesem Rom gegenwärtig ist: so kann er aus der Anschauung der Sache selbst das Aufkommen seines Planes römischer Dichtungen zeigen, den er nun mit Pathos verkündet — um in demselben gesteigerten Moment unvermittelt, mit schrillem Bruch des Tons, die Gegenrede eines Astrologen einzuführen, der ihm die Vergeblichkeit seines Bemühens im voraus aus den Sternen deduzieren muß. In die geschwätzige Rede dieses Wahrsagers sind die Mitteilungen über Herkunft und Lebensgeschicke des Dichters wieder als Prophezeiung

[1]) Vgl. die Analyse von A. Dieterich, Rhein. Museum LV S. 207 ff. Die folgenden Übersetzungen nach K. L. v. Knebel.

post eventum halb ernst, halb spielerisch eingefügt. Der Astrolog ist ein Unglücksprophet: was er dem Dichter jetzt zu verkünden hat, ist „wiederum eine traurige Mär" — ein Gegenstück zu der legendarischen Geschichte Roms, die von der Zerstörung Trojas ausging, um zu erzählen, wie der trojanische Herrschersohn Aeneas von dannen zog, bis er nach langen Irrfahrten an den Strand des Tiber gelangte. „Troja, Du sinkst dahin, um in Rom neu zu erstehen!" In diesem patriotischen Zusammenhang bringt Properz seine Jugendgeschichte vor.

Er beginnt mit dem Bild von Assisi, der berühmten schönen Lage der Stadt, auf einer Anhöhe, die einer Mauer gleich schroff aus der umbrischen Ebene aufsteigt: sein Dichter-Ruhm, so erklärt ihm der Astrolog, werde den seiner Vaterstadt noch erhöhen — so kehrt das Motiv, dem wir bei Ovid begegneten, hier wieder. Dann kommt die traurige Jugendgeschichte: der frühe Tod seines Vaters, die Verarmung der vornehmen Familie in den Kriegsläuften, wo die großen Landgüter zur Verteilung an die Kriegsveteranen konfisziert wurden, und schließlich das letzte große Unglück: er, der von seiner Familie zum Gerichtsredner bestimmt war, hat sich diesem hochangesehenen und einträglichen Beruf entzogen und sich der Poeterei ergeben! Er betont doch, bei allem Scherz, die Würde seiner Kunst. Wir bemerkten schon, daß er sich den „römischen Kallimachus" nannte. Was das bedeutet, bringt er in dem autobiographischen Bericht zum Ausdruck, indem er das Motiv der göttlichen Berufung aufnimmt, das er bei seinem Vorbild fand. Er läßt den Unglückspropheten fortfahren:

Dann, als dem Knaben der goldene Ring vom Hals ward gelöst und
Du vor den Göttern daheim antatst des Mannes Gewand,
Lehrte Apoll dich die Töne des Sangs und ließ dich
Nimmer in Marktgelärm donnern beim Redekampf.
Du sei ein Dichter, sei Meister des süßen, betörenden Liedes
Vielen andern zumal Vorbild elegischer Kunst.

Da wir die Verse des Kallimachus kennen, die Properz nachahmt, können wir hier einmal im einzelnen beobachten, wie ein Augusteischer Dichter das hellenistische Vorbild ins Römische umstilisiert.[1]) Kallimachus war von dem Gegensatz der Kunstrichtungen ausgegangen; Properz ordnet den ästhetischen Gesichtspunkt dem biographischen unter. So erscheint das, was bei Kallimachus ein Ausdruck des neuen, in ihm selbst verkörperten Typus der Elegien-Dichtung war, hier auf den Lebenslauf des Individuums bezogen und in die Welt des römischen Bürgers hineingestellt, für den der große Moment in seiner Jugend der

[1]) Vgl. R. Pfeiffer, Ein neues Altersgedicht des Kallimachus, a. a. O. S. 322

nach aristakratischem Brauch durch die Anlegung des Mannesgewandes, der toga virilis, geheiligte Eintritt in das Mannesalter war. Wir empfinden die Dissonanz zwischen der „feierlich-zeremoniösen" Beschreibung dieses Moments und dem poetischen Motiv der Anweisung Apollos an seinen Erwählten: die göttliche Berufung des Dichters scheint zur Berufswahl vergröbert, und dem entsprechend ist die Abwendung des Jünglings von der traditionellen Bahn aus der künstlerischen Sphäre in die des praktischen Lebens verlegt; das witzige Wort vom „Donner" der Rede, mit dem Kallimachus die epigonenhafte epische Dichtung verspottete, ist jetzt mit vollem Ernst auf den wirklichen Lärm des Forums und den „lärmhaften" Advokatenstil bezogen, wie Cicero ihn beschrieben hatte.[1]) Apollo selbst erscheint wie ein Schulmeister, wenn er seinem Jünger „etwas von seinem Sang diktiert" (pauca de carmine suo dictat).

Diese Umformung geht auf den Sinn für die Tatsächlichkeiten des Lebens zurück, den wir allgemein als charakteristisch für die römische Art der Selbstdarstellung gegenüber der griechischen heraushoben.[2]) Doch erscheint das hier, im Bereich der poetischen Autobiographie, nur als eine Nuance des Tons; die Feierlichkeit verschwindet in der Feier der leichten Muse, zu der sich Properz bekennt. Von Apollo zum Dichter von Liebes-Elegien bestimmt, stellt er sein Leben als einen ebenso unaufhörlichen wie aussichtslosen Kampf mit den Launen der Geliebten dar. Die „traurige Mär", die er sich von dem Astrologen verkünden läßt, geht weiter:

Diener der Venus, wirst du in ihren verlockenden Kämpfen
Stehn, ein Krieger, der dient Amors Pfeilen zum Ziel.
Magst du auch Siege genug mit hartem Fleiße erringen,
Immer siegst du umsonst, immer narrt dich die Maid.
Spitz ist der Haken, den du dich mühst aus dem Mund dir zu reißen,
Nichts hilft dir, denn du hängst fest an der Angelschnur.
Mußt nach ihrem Gefallen im Schlafen und Wachen dich richten . . .

In dieser Weise läuft das Gedicht in eine launige Schilderung seiner Poeten-Natur aus; die Schlußpointe ist, daß sein Horoskop ihn an die Macht der Venus fesselt.

Ovid hat das größere autobiographische Gedicht, das wir von ihm haben, — es ist 66 Distichen lang — an die Nachwelt gerichtet. Die Gewißheit seines unvergänglichen Ruhmes drückte er mit dieser stolzen Geste aus, wie dann in der italienischen Renaissance Petrarca. Aber noch

[1]) Cicero, Orator, IX 32. Brutus 92, 317 (strepitus).
[2]) S. oben S. 219.

ein anderes bedeutsames Motiv war dabei im Spiel. Er verfaßte die Autobiographie in der Verbannung, zu der Kaiser Augustus den allzu erfolgreichen Dichter der „Liebeskunst" (Ars amandi) verurteilt hatte (i. J. 8 v. Ch.). Das Gedicht bildete den Schluß eines der Bücher seiner „Trauerlieder"[1], die er aus Tomis, dem Ort am Schwarzen Meer, wohin er verbannt war, nach Rom sandte, voller Sehnsucht nach der Metropole der Kulturwelt, deren geistige Atmosphäre für ihn Lebenselement war. In dieser Situation verfaßt, hebt die Elegie wie eine Grabschrift mit der Anrede an die Nachwelt an[2] — der Verbannte spricht wie der Geist eines Toten zu den an der Sonne des Tages Lebenden:

Was es gewesen mit mir, mit dem Spielmann zärtlicher Liebe,
Leser der Nachwelt, hört! jetzo verkünd ich es euch.

Was er verkündet, ist absichtlich einfach gehalten, ja an die bürgerliche Norm angeglichen. Ovid berichtet zunächst von seiner Heimat, Abstammung und Erziehung; er gibt Jahr und Tag seiner Geburt an, hebt den ritterlichen Stand seiner Familie hervor und zeichnet sich in seinen jungen Jahren zusammen mit seinem Bruder, der genau ein Jahr älter war als er. Über den frühen Tod des Bruders klagend, sagt er: „Mir fehlte mein anderes Ich" (coepi parte carere mei); aber er benutzte das Doppelbild, um ihre beiderseitigen Lebensrichtungen zu kontrastieren:

Redner zu werden dereinst, noch im Lenzkleid strebte der Bruder,
Ganz für des Markts wortreich Heldengezänke gemacht.
Mich jedoch lockte bereits als Knaben der himmlische Weihdienst,
Und ich gab insgeheim dichtend der Muse mich hin.

So kennzeichnet er sich als den geborenen Dichter. Er erzählt, daß er sich Mühe gab, in ungebundener Rede zu schreiben, seinem Vater zuliebe, der ihn mahnte:

„Sage, was treibst du für Tand nur?"
Umsonst! Immer von selbst da trat das Gedicht ins Gefüge des
Und zum Verse mir stets wurde der Rede Versuch. [Rhythmus,

Es folgen Angaben über die Beamtenlaufbahn, die er antrat, nachdem er in Rom für sie ausgebildet worden war, die er aber alsbald aufgab, zufrieden, ein einfacher Ritter zu bleiben, frei von politischem Ehrgeiz.

Weder ertrug mein Leib, noch paßte mein Geist in die Mühsal,
Werben mit sorglicher Angst wollte mir nimmer zu Sinn.

Im Musendienst und Liebesspiel fand er die ungeschäftige Sicherheit des Lebens in der „Muße, wie stets mein eigener Wunsch sie erkor."

[1]) Ovid, Tristia IV 10. Übersetzung nach: Ovids Werke (im Metzlerschen Verlag) 1869, mit geringfügigen Änderungen.

[2]) cf. Niedermeyer, Untersuchungen zur antiken poetischen Autobiographie, a. a. O. S. 24.

Auf diese glückliche Zeit zurückblickend, spricht er von der zeitgenössischen Dichtung als einer, der zur Zunft gehört. Er gibt eine Schilderung des römischen Dichterkreises, in den er wie unter „Götter" eintrat. Horaz und Vergil stehen voran unter den vielen berühmten Namen, die er aufzählt. Sich selber weist er seine Stellung an als Nachfolger von Tibull und Properz in der Pflege der erotischen Elegie. Früh ging sein Stern auf:

Als ich zuerst verlas vor dem Volke die Lieder der Jugend,
Hatt' ich erst ein oder zwei Male geschoren den Bart.

Er spricht von der Selbstkritik, die er als der Künstler, der er war, an seinen Produkten übte:

Vielerlei schrieb ich zwar; doch was ich als mangelhaft ansah,
Hab' ich selber alsbald sühnenden Flammen geweiht.

Im Vollgefühl seines Dichtertums seiner selbst sicher, und an den Besten sich messend, war er zufrieden damit, in der Gegenwart zu leben, die so schön war. Wie er es ehedem, als er die „Liebeskunst" verfaßte, ausgesprochen hatte:

Prisca iuvent alios; ego me nunc denique natum
gratulor; haec aetas moribus aptis meis.[1])

Das Schicksal, das ihn in Gestalt des sittenstrengen Kaisers ereilte, fügte es anders. So ist eine Unsicherheit der Selbstanschauung in der Autobiographie zu spüren. Während er sich als Liebesdichter fühlt und zeichnet, ist er zugleich darauf bedacht, seinen ehrbaren Lebenswandel ans Licht zu stellen.

Weich und so gar nicht gefeit für Cupidos stürmende Pfeile
Hatt' ich ein Herz, und gerührt ward es vom leisesten Reiz.
Stand es um mich gleich so, und entflammte die mindeste Glut mich,
Ging ein Gered doch nie unter dem Namen von mir.

In diesem Zusammenhang erzählt er, daß er früh, als er „fast noch ein Knabe war", heiratete, dreimal verheiratet war, eine Tochter hatte, Großvater wurde und seinen 90 jährigen Vater und bald nach ihm seine Mutter zu Grabe trug. Er fährt fort:

Heil Euch zwein! Ihr seid zur Ruh rechtzeitig gebettet,
Ginget Ihr doch vor'm Tag meiner Bestrafung dahin.

So kontrastiert er mit dem Bild seines Familienlebens den Schicksalsschlag, der ihn traf. Er gibt der Gemütsbewegung Raum, die ihn beim Gedenken an die Eltern ergreift, um aus ihr heraus eine heilige Versicherung seiner Unschuld abzugeben:

[1]) Ovid, Ars amandi, III, 121 f. „Lobe alte Zeiten, wer will. Ich preis' es als Glück, daß ich jetzt erst lebe; nach Art und Sinn passen wir: ich und die Zeit."

Dränge zu Euch mein Ruf, ihr Schemen der Eltern, hinab dann,
Trät' ein Kläger mir auf dort am Hof des Gerichts,
O so erfahrt — und euch wär's Sünde zu täuschen —, daß Irrtum,
Doch nicht Frechheit ist Grund des mir verhängten Banns.

Es folgt ein kurzer Bericht über die böse Wendung seines Lebens durch „das Zornwort meines beleidigten Herrn". Er will auf die Ursache seines Unglücks nicht eingehen; „ist's allzu bekannt doch". Er konzentriert sich auf die Schilderung seiner gegenwärtigen Gemütsverfassung. Gegenüber dem dumpfen Schmerz des Einsamen, dem die Poeterei nur noch ein Ausfüllen und Forttäuschen der Zeit ist, rafft sein Stolz sich auf:

Sein nicht würdig erschien's, vor'm Leid sich zu beugen; des Geistes
Eigene Mannheit half ihm, fest zu behaupten das Feld.

Mitten unter Barbaren, am äußersten Rande der Kulturwelt, pflegt er die Dichtkunst, von Gefahr für Leib und Leben umdroht:

Bin ich umschwirret auch hier ganz nah von Waffengetöse,
Tröst' ich in Trübsal mich, wie ich's vermag, mit Gesang.

Der Wille und die Kraft zum Leben blieben ihm dadurch erhalten:

Dein ist, o Muse, der Dank; von dir kommt stärkende Labung,
Du bringst Sorge zur Ruh, bietest den heilenden Saft.
Du gibst Weg und Geleit; du führst von Pontus hinweg mich,
Weisest die Stätte mir an mitten auf Helikons Höhn.
Mir in der Lebzeit schon verliehst du das seltene Glück, einen
Namen wie Fama ihn sonst nach dem Tode erst schenkt.

So rundet sich das Bild seiner Persönlichkeit, indem der Schluß des Gedichts zu dem Anfang zurückkehrt.

Ließ unsere Zeit auch große Meister erstehn in der Dichtkunst,
Meinem Talent hat doch nie Anerkennung gefehlt.
Räumte ich selber auch vielen den Vorrang ein, man gibt nicht
Geringeren Rang mir, und allen voran bin ich der, den man liest.
Eignet den Sängern daher noch zukunftkundiger Wahrspruch,
Bin ich mit nichten im Tod dir, o Erde, verfallen.

Dies Gedicht Ovids ist, wenn wir von Ciceros Epos über sein Konsulat absehen, die erste ausführlichere Selbstbiographie in Versen, die wir aus dem Altertum kennen; sie steht für uns allein da bis ins vierte Jahrhundert hinein. Die literarische Sitte aber, von der sie bedingt war, die Selbstvorstellung der Poeten, läßt sich von der Frühzeit des Hellenismus an bis in den Ausgang der antiken Literatur verfolgen: dort wird uns das biographische Anfangsgedicht geradezu als Vorrede von Gedichtbüchern begegnen.[1])

[1]) Bei Ausonius und Prudentius, s. u. Teil III Kap. IV.

3.

Die Schriften in Prosa, in denen berühmte oder erfolgreiche Autoren dem Publikum von ihrer Person und ihrem Leben erzählten, sind breiter angelegt. Erst in der Renaissance kamen die kurzen Lebensabrisse mit Selbstcharakteristik auf, die in der concisen Prosa eine antike Haltung anstrebten. Eine Selbstbiographie in strengstem Verstande ist nur die des Nikolaus von Damaskus.[1]) Sie zeigt ein solches Unvermögen, die eigene Individualität aufzufassen, oder wohl richtiger einen solchen Mangel an Interesse dafür, wie man es in diesem Zeitalter des Individualismus kaum für möglich halten würde; aber es ist die einzige in großen Stücken uns erhaltene[2]) Schrift ihrer Art, und aus ihr läßt sich eine Vorstellung über die literarische Form gewinnen, die wohl die vorherrschende Form der Autobiographie in diesem Lebenskreise war.

Nikolaus, der Sohn eines einflußreichen Notablen aus der graecisierten Hauptstadt Syriens, war seiner Zeit einer der angesehensten Vertreter der allgemeinen, mehr rhetorischen als philosophischen Bildung hellenischer Art im nahen Osten. Er hatte die Stellung auf den Höhen des gesellschaftlichen Lebens, zu der diese Bildung verhalf, bei Herodes dem Großen gefunden, nachdem er zunächst im Dienste Kleopatras gestanden hatte. Die ägyptische Königin hatte ihn zum Erzieher ihrer Kinder gewählt, die sie von Marcus Antonius hatte; nach ihrem Fall wechselte der „Philosoph" zu ihrem Feinde Herodes hinüber, den Antonius zum König von Judäa erhoben hatte, dem es aber auch gelungen war, die Gunst des siegreichen Octavian zu gewinnen, so daß er als Bundesgenosse (Klientel-Fürst) des römischen Imperiums sich in seiner Machtstellung in Palästina behaupten konnte.

Nikolaus hat die Hauptzeit seines Lebens im Dienste des Herodes in verschiedenen Funktionen verbracht: als Ratgeber und Vertrauter des Königs, von ihm mit diplomatischen Missionen betraut, die ihn auch mehrmals nach Rom, an das Zentrum der Weltpolitik führten; als Schöngeist — eine in jener Zeit öfter erscheinende Figur —, von dem sich der Despot in den kulturellen Dingen belehren ließ, die zu dem politischen Schein eines hellenistisch-römischen Königtums von Jerusalem gehörten; und nicht zuletzt als Historiograph an diesem orientalischen Hofe, an dem es in Wahrheit mehr Stoff für Tragödien als für Memoiren gab. In seiner Autobiographie spielte er sich als den Mentor auf, der mit dem Herrscher „gemeinsam philosophierte", und hob dabei zweierlei heraus:

[1]) Die Fragmente bei C. Müller F. H. G. III, 343. Jacoby F. G. H. II, 90.

[2]) Erhalten sind die Stücke nicht durch zufällige Zitate, sondern weil sie Aufnahme fanden in dem enzyklopädischen Excerpten-Werk aller verfügbaren Historiker, das der oströmische Kaiser Konstantin VII. (um 950 n. Chr.) anfertigen ließ.

einerseits, daß Herodes schwer bei der Stange zu halten war, da er statt in der Philosophie lieber in der Rhetorik belehrt sein wollte, andererseits, daß sie sich in ihrem Interesse an der Historie gegenseitig förderten; Herodes inspirierte ihn zu seinem „Riesenwerk", der Weltgeschichte, während er den König veranlaßte, seine Memoiren zu schreiben — was er auf griechisch tat und vermutlich nach Art solcher hypomnemata, als Material für einen zünftigen rhetorischen Historiker d. h. für Nikolaus selbst.[1])

Seine eigenen politischen Erfolge, die er seiner Rede- d. h. Überredungskunst verdankte, hat er gewiß nicht gering eingeschätzt. Aber wenn wir von der antiken, durch Aristoteles festgelegten Unterscheidung zwischen der vita activa und der vita contemplativa ausgehen, so gehört er auf die letztere Seite. Das bezeugt Julian Apostata, der auf ihn als ein Beispiel für den Vorzug des „praktischen Philosophen" vor dem Politiker hinweist und sagt (um 350 n. Chr.): „Nikolaus hat selber keine hervorragenden Taten vollbracht, er verdankt seinen Ruhm vielmehr seinen Schriften über solche Taten."[2]) Dementsprechend trat in seiner Autobiographie die Richtung auf politische Memoiren zurück hinter dem Bestreben, seinen philosophischen Bios oder das in seinem Leben verkörperte Ethos darzustellen. Er hat die Schrift etliche Zeit nach dem Tod des Herodes (4 v. Chr.), von Hof und Politik zurückgezogen, in seinen 60er Jahren oder noch später abgefaßt, wahrscheinlich während eines längeren Aufenthaltes in Rom, wo er auch die Biographie des Augustus schrieb. Für diese Schrift konnte er die Memoiren des Kaisers benutzen; er brachte sie in die literarische Form, die von der aristotelischen Schule ausgebildet worden war.[3])

Wie er bei der Darstellung seiner eigenen Persönlichkeit verfahren ist, lassen die vorhandenen Fragmente noch erkennen. Der vorherrschende Ton ist die übliche Selbstverherrlichung; sie wird durch Anwendung der dritten Person indirekt gemacht und ist unter diesem Schutz so stark, und jene Behandlungsweise, die den Unterschied zwischen einer Selbstauffassung und der Darstellung einer dritten Person verwischt, ist so täuschend, daß man der Schrift den autobiographischen Charakter hat absprechen wollen.[4]) In Wirklichkeit ist hier das sprechendste Zeugnis für die Tatsache, daß im Altertum Autobiographie und Selbsterkenntnis oder Individualisierung nicht zusammenwurzeln.

[1]) Fragment 135 (Jacoby). Siehe auch den Art. v. R. Laqueur über Nikolaus in Pauly-Wissowa, XXXIII, (1936), Sp. 368 u. 400.
[2]) Julianus Apostata, Brief an Themistius, 265 D.
[3]) Cf. Leo, Die Biographie a. a. O. S. 190 f.
[4]) Vgl. Müller F. H. G. III S. 347.

Nikolaus verlangt als Peripatetiker von guter Tradition eine feste Form, als Historiker und biographischer Schriftsteller verfügt er über die Mittel, ein Bild der Persönlichkeit zu gestalten, und er nutzt auch die Ethik seines Aristoteles wirklich aus: aber auf die Weise, daß er die dort analysierten Tugenden als Prädikate seines Bios von außen herübernimmt. Das Bildungsideal, das gemäß der philosophischen Richtung der Biographie darzustellen war, wird hier einfach in der Allgemeinheit, in der es vorlag, als die Wirklichkeit der eigenen Existenz behauptet; indem es in Autobiographie umgesetzt wird, erhält es einen historischen Beisatz, der dann wieder streckenweise die Form in Memoiren auflöst, und die eigentliche Aufgabe der Selbstidealisierung wird im Grunde noch schematischer als vordem von Isokrates gelöst.

Für solche Haltung war das Enkomion die gegebene Form: Abstammung und Bildungsgeschichte; dann der erzählende Hauptteil, der, wie die ersten Fragmente noch zeigen, mit direkten einführenden oder abschließenden Hinweisen auf die im Gebaren des Helden sich äußernden Tugenden durchsetzt war, ehe der geschichtliche Stoff sich breiter vordrängte; und zum Schluß die zusammenfassende Eigenschaftscharakteristik, die wieder Tugendhäufung blieb.

Die Autobiographie beginnt mit der Lobpreisung der Tugenden von Vater und Mutter[1]). In dem erzählenden Teil war, den Fragmenten zufolge, vornehmlich von diplomatischen oder höfisch-politischen Verwicklungen die Rede, bei denen der Autor seine Nebenrolle moralisch herausstrich, aber auch, wie schon bemerkt, von seinen schöngeistigen oder „philosophischen" Beziehungen zu Herodes und dem Unternehmen seiner Weltgeschichte, die der König anregte — eine „unvergleichlich große Arbeit", unter der „Herkules zusammengebrochen wäre, wenn Eurystheus sie ihm aufgetragen hätte". Der abschließende Teil ist der eigentliche Ort für die Selbstcharakteristik. Mit Bedeutung steht da der typische Satz voran: „Alles, was er zu lehren pflegte, zeigte sich dauernd in seinem Tun bewährt" — und nun folgen in prädikativen Bestimmungen die Tugenden mit nur geringen Abweichungen in der von Aristoteles geordneten Stufenfolge,[2]) meist direkt mit den in der Nikomachischen Ethik festgelegten Benennungen, auch bei der weiteren Ausführung, wo sie nicht rhetorisch wird, mit Ausdrücken, die dort bei der

[1]) Die Mutter spielte in Augustus' Jugendgeschichte eine bedeutende Rolle, im Unterschied zu früheren Autobiographien, wo wir sie nicht erwähnt finden. Properz sprach in seinem autobiographischen Gedicht von seinen Ahnen mütterlicherseits (bei der Anlegung der toga), da sein Vater gestorben war. IV 1, 128, 132.

[2]) Eth. Nik. II 7. cf. Pol. VII 14, 30 u. Rhet. I 9. Für die einzelnen Tugenden dann die betr. Kapitel der Nikom. Ethik III 9 ff.

Analyse der betreffenden Tugend prägnant oder nebenher gebraucht sind, und natürlich schließt sich auch die sprachliche Fassung mit dem wiederholten „In Bezug auf ....." an die Aristotelische Weise an, die einzelnen Tugenden durch die Objekte zu bestimmen, auf welche das richtige Verhalten sich bezieht, nur daß alles in Ausdrücke der Bewunderung über die Vollendung des Helden — d. h. der eigenen Person — in diesem richtigen Verhalten übersetzt wird.

Dieser Anordnung entsprechend behandelt der Autobiograph zunächst die niederen Bezirke des sittlichen Lebens, die regelrechte Stellung „zu Geldbesitz" und „zu Sinnengenuß" mit den zugehörigen Tugenden der „Großartigkeit" im Auftreten und der „Freigebigkeit"; die „Selbstgenügsamkeit" ist gleich hier eingefügt und die Einfachheit hinzugetan und aus einer späteren Disposition der Ethik[1]) das Gegenstück zur Zuchtlosigkeit, spezieller zur Weichlichkeit, die „Widerstandsfähigkeit" gegen Arbeit und Mühe angeschlossen; „Mäßigkeit" und „Anstand" kommen bald noch dazu. Nun die „Tapferkeit" und im Übergang zu dem sozialen Gebiet die andre Kardinaltugend, die „Gerechtigkeit" samt der „Billigkeit"; ihr zu Ehren wendet der Autor einige Einzelzüge auf: daß er, um das Recht nicht zu beugen, sogar Drohungen von höheren Beamten auf sich genommen habe, daß er infolge seines ehrlichen Rufs ein vielbegehrter Richter und Schiedsrichter gewesen sei, daß man in bürgerlichen Geschäften sich an sein Wort, ohne Zeugen oder schriftliche Abmachungen, halten konnte. Nach einer größeren Lücke im Text, in der Nikolaus wohl zuletzt seine große Gesinnung, die Megalopsychia, gerühmt hatte, ist noch von Ehre und Ansehn die Rede, dies aber in höfischer Wendung, zusammengenommen mit dem wohlerworbenen Genuß von fürstlicher Gnade und Gunsterweisungen, der einem Philosophen wohl anstehe, wenn in der Benutzung das richtige, „mittlere" Verhalten und die „philantropische" Gesinnung obwaltet. Die Tugend des Patriotismus erhält wieder einen realen Zug zum Beleg und dazu eine Spitze gegen eine bezeichnende Unsitte der Zeit: Nikolaus habe nie seine Vaterstadt Damaskus verleugnet und nicht wie „die Sophisten" mit gekauftem Bürgertitel sich Athener oder Rhodier oder gar allgemein Hellene nennen mögen.

Zuhöchst endlich war die Lebenshaltung zu rühmen, die nach Aristoteles die höchste, göttliche Erfüllung des menschlichen Wesens ist, der rein theoretische Bios. Nikolaus bringt das mit Witz in indirekter Form vor, nach Isokrates' Vorbild, indem er an seiner Art zu leben von dritten Kritik üben läßt. Er meide — das läßt er sich vorhalten —

[1]) Ebda VII 1. 8.

in Rom den Verkehr mit „den Großen und Reichen" und „gehe trotz des Drängens vieler hochansehnlicher Herren nirgendwohin, sondern lebe den ganzen Tag über in philosophischen Betrachtungen." Doch nimmt ihm seine Redseligkeit diesen Schluß wieder fort; er muß sich noch über sein tugendmäßiges Verhalten beim Nehmen und Geben von Geld[1]) und über seinen Verkehr mit gleichgesinnten Freunden aus den Kreisen des Volks verbreiten: was denn wohl auch seinem realen Bios näher lag als jene Seligkeit der theoria. Wir möchten dies, in menschlicher Hinsicht, nicht als bloße Unzulänglichkeit betrachten — seine Vorzüge lagen woanders. Charakteristisch dafür ist ein Fragment, in dem er erzählt, daß er seine Sklaven unterrichtete, ja erzog und mit ihnen so zu verkehren pflegte, daß sie seine Freunde wurden.[2]) Er hätte sich, meinen wir, wenn er durchaus einen Typus nötig hatte, um sich selbst aufzufassen, sehr wohl als Pädagogen darstellen oder stilisieren können: „mit Bezug auf" sein Verhalten zu den Kindern von Antonius und Kleopatra, zu Herodes dem Großen, dem „Freund der Römer", und zu seinen eigenen Sklaven. Wir sehen: es ist nicht die Neigung des griechischen Geistes zum Typischen, was ihn hinderte, seine Individualität zu erfassen, sondern das Ausgehen von einer gegebenen, autoritativ feststehenden Form der ethischen Lehre.

[1]) Cf. Eth. Nik. II. 7, 4.

[2]) Das Fragment (139, Jacoby) ist von allgemeinerem Interesse wegen der ethischen Stellung zur Sklaverei. Nikolaus erscheint hier als Vorläufer von Seneca, von dem gesagt worden ist: „Nie ist er größer gewesen oder weiter in die Zukunft vorgedrungen als in seiner Behandlung der Sklaverei . . . Kein Moderner hat klarer das weitreichende Unheil der Sklaverei beurteilt" (S. Dill, Roman Society. p. 12; 328). Eine Stelle aus Senecas ethischen Schriften bietet sich direkt zum Vergleich dar. In seinem Buch De Beneficiis (III, 19) spricht er von den Fällen, in denen Sklavenleistung aufhört „Dienst" zu sein und „Wohltat" wird, und so in den Bereich menschlicher Zuneigung hinübergreift. „Es gibt manches, was der Herr dem Sklaven zu gewähren verpflichtet ist, wie Kost, Kleidung u. s. w. Das nennt wohl niemand eine Wohltat. Behandelt er ihn aber wohlwollend, gibt er ihm eine edle Erziehung, läßt ihn Wissenschaften lernen, in denen man die Freigeborenen bildet: das ist Wohltat. So ist's umgekehrt auch bei der Person des Sklaven."
Diese Sätze Senecas sind mit dem Fragment aus der Autobiographie von Nikolaus zusammengestellt in einer Studie von M. Braun, Griechischer Roman und hellenistische Geschichtsschreibung, angeführt in R. Laqueurs Artikel über Nikolaus in Pauly-Wissowas Enzyklopädie XXXIII, 373.
Man pflegt die veränderte Stellung zur Sklaverei, die im römischen Recht in der Zeit von Hadrian sich durchsetzte (Anfang des 2. Jahrh.), dem Einfluß der stoischen Philosophie, ihrem Kosmopolitismus und ihrer Lehre von der Gleichheit aller Menschen im „Staat Gottes", d. h. der Welt zuzuschreiben. Bei Nikolaus, wo die sklavenfreundliche Haltung im Gegensatz steht zu der Lehre seines Lehrers Aristoteles, liegt es nahe, sie auf jüdischen Einfluß zurückzuführen, da das mosaische Gesetz menschliche Behandlung der Sklaven zur Pflicht machte. Das entspräche dem viel erörterten Einfluß des semitischen Geistes auf die Entwicklung der stoischen Philosophie.

Einzelheiten werfen das hellste Licht auf diese Art von Selbstauffassung, auf diese merkwürdige Möglichkeit, daß eine Selbstbiographie diesseits des Mittelalters sich an ein autoritäres Moralbuch, nicht nur an die ins Leben übergegangenen moralischen Ideale, anlehnt. Wenn die Nikomachische Ethik erklärt, daß das „Genußleben" eine Sache der Menge ist, die wegen der Wahl des viehischen Bios als „knechtisch zu betrachten" sei, und daß „solche Lüste", die dem Menschen mit den übrigen Lebewesen gemein sind, als knechtisch und tierisch zu gelten haben, so sagt Nikolaus von sich selbst unter der Rubrik „Lust": „für knechtisch erachte er die, die solchen Genüssen unterlagen."[1]) Wenn Aristoteles bei der Begriffsbestimmung der Tapferkeit die Lagen erörtert, in denen der Tapfere furchtlos ist, und neben den herrlichen Gefahren im Kriege auch die „auf dem Meer und in Krankheiten" erwähnt, so heißt es in der Selbstbiographie: „Wie immer ihm eine Gefahr begegnete, von Kriegsfeinden oder Räubern oder infolge von Krankheit oder Sturm auf dem Meer oder sonstwie, er war so stark beherzt", daß er auch den Genossen der Gefahr Mut machte.[2]) In welchem Umfange dieses Verfahren durchgeführt war,[3]) läßt der lückenhafte Text nicht mehr erkennen; aber auch in den Tugendhinweisen des erzählenden Teils[4]) und bei der Verherrlichung des Vaters[5]) sieht man den Aristoteles dahinterstehn.

Man fühlt in dieser Autobiographie mehrfach das Bestreben durch, den Eindruck von Geschlossenheit der eigenen Persönlichkeit herauszubringen, zumal auf die Weise, daß ein bestimmtes Gebaren auf eine prinzipielle Ansicht zurückgeführt wird: „er pflegte nämlich zu sagen: ..." Ein solches Stilmittel wird uns mit derselben Abzweckung vielfach in der humanistischen Renaissance begegnen. Und auch das Formschema, das hier zuerst und vereinzelt in der antiken Autobio-

[1]) Eth. Nik. I 3. οἱ μὲν πολλοὶ . . . τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν . . . ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι III 13 περὶ τὰς τοιαύτας δὴ ἡδονὰς . . . ὅθεν ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις φαίνονται. Nikolaus: Ἡδονῆς δὲ . . . καὶ ἀνδραποδώδεις νομίζων τοὺς τῶν ἀπολαύσεων τῶν τοιούτων ἥττους.

[2]) Eth. Nik III 9, τοιοῦτοι δὲ οἱ ἐν πολέμῳ· ἐν μεγίστῳ γὰρ καὶ καλλίστῳ κινδύνῳ . . . οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν νόσοις ἀδεὴς ὁ ἀνδρεῖος . . . Nikolaus ὅπῃ κίνδυνος καταλάβοι ἐκ πολεμίων ἢ ληστῶν ἢ διὰ νόσον ἢ χειμῶνα κατὰ θάλατταν ἢ ἄλλως πως, οὕτω δὴ σφόδρα εὔψυχος ἦν, ὥστε . . .

[3]) Vgl. auch noch Eth. Nik. IV 1 u. 2 (ἐλευθεριότης) mit der ausführlicheren Wiederholung über die χρῆσις τῶν χρημάτων am Schluß dieses Bios: εἰ μέν τις εἰς ἄσωτον ἢ ἀμετάδοτον ἢ ὅλως ἄφρονα κτλ. δεχόμενος καὶ ὅτε δεῖ ταῦτα καὶ παρ' ὧν δεῖ κτλ.

[4]) οἷα δὴ φιλόσοφον καὶ ἀμνησίκακον. φιλανθρωπία. Cf. Eth. Nik. IV (Schluß der μεγαλοψυχία).

[5]) σωφροσύνη καὶ ἄλλη λαμπρότης. Keine Großtuerei mit dem Reichtum und Ansehn. Gerechtigkeit (auf dieselbe Weise wie in der Selbstcharakteristik breiter ausgeführt). Dazu noch ein Beleg seiner Frömmigkeit.

graphie auftaucht, die Lebenserzählung mit direkter Selbstcharakteristik am Ende, wurde von den Humanisten mit Vorliebe benutzt, die dann endlich auch den persönlichen Gehalt hineingaben.

Von sachlicher, nicht individueller Bedeutung ist auch die Bildungsgeschichte am Anfang dieses Bios. Was von entwicklungsmäßiger Auffassung in diesem kurzen Kapitel ist, scheint auf einer typischen Darstellungsweise zu beruhen: zu der allgemeinen Bildung, die das Ergebnis seiner Erziehung war, „zieht" ihn eine „unsägliche Liebe" hin, angeregt durch das väterliche Vorbild und gestützt auf vorzügliche Begabung (φύσις); er sticht die Altersgenossen aus und ist daheim berühmt, noch ehe ihm der Bart sproßt (eine Zeitbestimmung, die ähnlich auch von Ovid für seinen frühreifen Ruhm gebraucht wurde); und mit dem Älterwerden geht das Wachsen der Anlage (δύναμις) zusammen, die nun ihr Ziel erreicht.

Dieses Kapitel ist von besonderem Interesse, weil es ein Beispiel für das aus pädagogischer Diskussion und Vorschrift bekannte Bildungssystem bietet,[1]) das in dieser Zeit vorherrschte. Am Anfang steht die Grammatik: Nikolaus erzählt, daß sie ihm das Studium der „ganzen Dichtkunst" ermöglichte und auch das Verfertigen eigner Tragödien und Komödien, die Beifall fanden; von dem weiteren Aufstieg seiner Studien, der in spätere Jahre fiel, berichtet er ohne Einzelheiten: „Rhetorik, Musik, Mathematik und die ganze Philosophie." Seine philosophische Haltung nötigt ihm eine allgemeine Würdigung dieser Bildung ab, wobei dann die bessere utilitarische Durchschnittsrichtung der Zeit zu Worte kommt: die Studien einschließlich der Philosophie, die hier die peripatetische ist, sind wertvoll und im Gegensatz zu der Hände Arbeit unentbehrlich für ein im rechten Maß gehaltenes Leben, weil sie einem freien Manne anstehen und in ihrer „Buntheit" auf alle Weise fürs Leben brauchbar sind, „vor allem aber bringen sie Behaglichkeit ins Dasein für Jugend und Alter." Ein Mäßigkeits-Egoismus, der mehr epikureisch als peripatetisch ist — so verschwimmen die Unterschiede der Richtungen in der Durchschnittspraxis, die sich doch als philosophisch gibt.

Nikolaus fühlte sich mit solchem Nützlichkeitsstandpunkt über das gewöhnliche Literatentum erhaben: ein sophistisches „Handeltreiben" mit der Bildung liegt ihm fern, das wäre etwas Unwürdiges. Seine eigene literarische Würde hält er durch die kunstgerechte Form der Selbstdarstellung aufrecht; er hatte noch ein abschließendes Wort über die Bildung zu sagen und tut das mit der in Philosophen-Biographien üblichen Wendung, daß er einen Ausspruch von sich mitteilt, der das Prozedieren

[1]) Vgl. H. v. Arnim, Dio v. Prusa S. 112 ff. E. Norden, Antike Kunstprosa S. 670 ff.

dieses Bildungsganges durch einen Vergleich verdeutlicht. Es ist das in dieser Zeit mehrfach auftretende[1]) Bild einer Reise, das in seiner Verwendung für religiöse Vorgänge einen aufsteigenden Prozeß zu bezeichnen pflegt, hier aber nur äußerlich benutzt wird, um das wechselnde Aufnehmen verschiedener Inhalte und die Bedeutung des Ziels, das in der Philosophie gegeben ist, auszudrücken. Wie man auf einer langen Wanderung an den verschiedenen Stationen länger oder kürzer verweilt, bis man sich wieder am eignen Herd einrichtet, so müsse man beim Durchlaufen der ganzen Bildung sich mehr oder minder lange und gründlich bei den einzelnen Disziplinen aufhalten und dann im Besitz der von ihnen zu holenden Güter an dem „recht eigentlich angestammten Herd", in der Philosophie seine Heimat wiederfinden.

Das Vorhandensein einer solchen Autobiographie, die von dem Autor selbst nicht mit dem sonst üblichen Anspruch eingeführt wird, etwas Originales zu sein, berechtigt zu dem Schluß, daß die Voraussetzung dafür in einer breiteren und wohl auch persönlicheren Übung von Selbstdarstellungen in dieser Form bei den hellenistischen Schriftstellern gegeben war. Doch müssen solche Autobiographien immerhin etwas Seltenes gewesen sein, da die Leistung des Nikolaus noch im vierten Jahrhundert, in der Zeit, in der die Schätzung und Bedeutung der autobiographischen Gattung anwuchs, dem Autor eine gewisse Berühmtheit verschaffte.[2])

Zum Vergleich bietet sich nur, etwa ein Jahrhundert später, die Selbstbiographie von Josephus, also von einem noch mehr an der Peripherie der hellenistischen Kultur stehenden Autor, der, wir bemerkten es schon, nach der Katastrophe seines Volks höfischer Literat in Rom geworden war. Die formlose Schrift, die in erster Person abgefaßt ist,

---

[1]) Varro sat. fr. 418 sq. Epictet diss. III 23, 36 sq. Vgl. Norden a. O. S. 671 Anm., der noch auf Philo de congr. 3 verweist. Über das orientalische Bild der Reise der Seele vgl. unten Kap. III, 4.

[2]) Julian Apostata, der, wie erwähnt, auf Nikolaus hinweist, als einen Politiker, der sich durch seine Schriften mehr als durch seine Taten einen Namen gemacht habe und somit ein Beispiel sei, für den Vorzug der „vita contemplativa" vor der „vita activa", führt unter diesem Gesichtspunkt mit ihm zusammen einen anderen Hof-Philosophen aus der früheren Kaiserzeit auf, der eine autobiographische Schrift verfaßt hat: Thrasyllus, einen Anhänger der platonischen Schule, der als Astrolog des Tiberius bekannt ist. „Thrasyllus", so schreibt er, „der Vertraute des grausamen und von Natur bösen Tyrannen Tiberius, hätte sich wohl, wenn er nicht in den von ihm hinterlassenen Schriften seine wahre Natur geoffenbart und sich hierdurch verteidigt hätte, ewige und unauslöschliche Schande zugezogen: So wenig nützte ihm die Beschäftigung mit den Staatsangelegenheiten." Julian, opera ed. Hertlein p. 343 (Übersetzt von R. Asmus, 1908) Θράσυλλος, Τιβερίῳ πικρῷ καὶ φύσει χαλεπῷ τυράννῳ ξυγγενόμενος, εἰ μὴ διὰ τῶν καταλειφθέντων ὑπ' αὐτοῦ λόγων ἀπελογήσατο δείξας ὅστις ἦν, ὤφλεν ἂν εἰς τέλος αἰσχύνην ἀναπάλλακτον, οὕτως αὐτὸν οὐδὲν ὠνησεν ἡ πολιτεία. Bei Müller III 501 ist diese Stelle übersehen.

trägt ihren Titel: *Bios* zu Unrecht — wenn wir das griechische Wort in seinem philosophischen Sinne mit Bezug auf die charakteristische Art zu leben und nicht bloß als gewöhnlichen Ausdruck für die Laufbahn eines Autors verstehen. Es ist eine eigene Mischung von militärisch-politischen Memoiren, moralischer oder religiöser Apologie und Selbstempfehlung des historischen Schriftstellers. Aber so sekundär dieses Produkt menschlich und literarisch ist, es hat für uns ein besonderes Interesse. Denn es ist das erste uns bekannte autobiographische Erzeugnis von einem für die griechisch-römische Kulturwelt schreibenden Autor jüdischer Herkunft, Religion und Erziehung. Und Flavius Josephus hielt bewußt in Rom, wo er seit dem Fall von Jerusalem als Literat unter dem Patronat der Flavischen Kaiser lebte, an der national-jüdischen Tradition fest. Er hat die Würde und das Alter dieser Tradition in einer besonderen Schrift, die zur Abwehr des Antisemitismus dienen sollte, ans Licht gestellt und dabei betont, daß einer der eigentlichen Vorzüge der jüdischen Kultur vor der griechischen die große nationale Geschichtsschreibung sei, die im Alten Testamente überliefert ist.[1]) Das allgemeine Interesse, das die gelehrte Welt an seinen Schriften nimmt, kommt ihnen wegen des Zusammenhangs von Judentum und Christentum zu. Für uns, denen der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Autobiographie vor Augen steht,[2]) ist es von besonderer Bedeutung, eine autobiographische Schrift von diesem Manne zu haben, der wenige Jahre nach der Kreuzigung Christi in Jerusalem als Sproß eines vornehmen Priestergeschlechtes geboren wurde (37 n. Chr.).

In der langen Schrift hat der Autobiograph nur einen kurzen Zeitraum ausführlich behandelt, aber eine Zeit, die für den Gang seines Lebens entscheidend war: die Zeit des Anfangs der großen Rebellion des jüdischen Volkes im Jahre 66 n. Chr., die mit der Eroberung von Jerusalem durch Titus (70) endete. Von den 430 Abschnitten des Buchs handeln über 380 (28—412) von seiner Tätigkeit in der Rolle, die er sich zuschreibt: als eine Art Gouverneur von Galiläa während der 6 Monate der Kriegsvorbereitungen bis zum Eintreffen der römischen Legionen unter Vespasian in Palästina. Für die weiteren Ereignisse verweist er auf die „ausführliche Darstellung, die er in seinen Büchern über den jüdischen Krieg gegeben" habe (412). Das betrifft insbesondere seinen Rückzug in die Festung Jotapata, die Belagerung und Eroberung der Festung durch Vespasian, seine Gefangennahme, Einkerkerung und anschließende Befreiung; dann seine Stellung auf der römischen Seite im Fortgang des

[1]) Josephus, contra Apionem. 29 ff.
[2]) Cf. oben, Einleitung, S. 19 f.

Feldzuges und bei der Belagerung von Jerusalem. Zu der Beziehung seiner Autobiographie zu diesem Werk, die ihren politischen Inhalt angeht, kommt die literarische Beziehung zu seinem anderen Hauptwerke hinzu, einer Geschichte des jüdischen Volkes, die er unter dem Titel „Jüdische Altertümer" in den Jahren 93/94, bald 60 Jahre alt, veröffentlichte. Die Autobiographie erschien als Anhang zu diesem umfangreichen Werk, wohl nach dem Vorbild des Nikolaus von Damaskus, dessen „Weltgeschichte" eine der Hauptquellen für die „Altertümer", nächst dem Alten Testament, war. Aber auch dies normale literarische Motiv der Autobiographie, das durch die Beziehung des Autors zu seinem Werk und zum Publikum bestimmt ist, vermengte sich bei ihm mit der apologetischen Tendenz. Er hatte sich gegen den Vorwurf der Unlauterkeit zu verteidigen sowohl was seine Darstellung der jüdischen Rebellion anlangte, wie mit Bezug auf sein Verhalten in diesem Kriege, und in der letzteren Hinsicht wiederum nach zwei Seiten hin. Seine Volksgenossen oder richtiger Glaubensgenossen haßten ihn als einen Verräter an der nationalen Sache, anderseits wurde ihm — gewiß nicht zu Unrecht — vorgeworfen, daß er, als ihn das Sanhedrim von Jerusalem nach Galiläa sandte, um den Aufstand zu unterdrücken, statt dessen gemeinsame Sache mit den Aufständischen gemacht hätte.[1]) Demgegenüber behauptete er, daß er ebenso wie das Sanhedrim und die ganze herrschende Schicht der jüdischen Theokratie den Frieden mit Rom gewollt habe und nur durch eine radikale Partei, die die Minorität bildete, in den Aufstand gedrängt worden sei. Diese Behauptung vertritt er sowohl in seiner Autobiographie wie in der Schrift über den jüdischen Krieg. In dieser historischen Schrift, die er wenige Jahre nach dem Fall von Jerusalem veröffentlichte, stellte er die Katastrophe seiner Nation im Sinne der römischen Eroberer dar; seine Absicht war, wie er selber es ausdrückt, „den Besiegten damit einen Trost zu spenden und die revolutionären Elemente unter ihnen zu warnen,"[2]) d. h. vor allem die Parther und die Juden von Babylon.

[1]) Die Anklage, für den Aufstand gegen die Römer verantwortlich zu sein, wurde ausdrücklich gegen ihn erhoben in einer Schrift über den Krieg, die sein Rivale, Justus von Tiberias, sehr viel später, (um 100 n. Chr.) veröffentlichte. Josephus antwortete darauf in einer neuen Auflage seiner autobiographischen Schrift mit einer Invektive gegen den Ankläger, die er als „Einlage" in die Erzählung einschaltete (336 bis 367). Die für die Datierung der Schrift wesentliche Unterscheidung der 2 Auflagen ist zuerst von G. Hölscher gemacht worden, in seinem Artikel über Josephus in Pauly-Wissowa IX (1916). Vgl. dazu die Bemerkungen von H. St. J. Thackeray in der Einleitung zu seiner Übersetzung des jüd. Krieges in der Sammlung Loeb.

[2]) Der jüdische Krieg, III 108, übersetzt von Ph. Kohout; cf. Thackeray in s. Introduction p. X.

In der autobiographischen Schrift suchte er jene Behauptung plausibler zu machen, indem er vor der Darstellung seiner politischen Tätigkeit von einer Reise berichtete (13—16), die ihn in der Zeit der politischen Gärung nach Rom geführt hatte (um 64. n. Chr.). In Rom überzeugte er sich, so erklärte er, von der Macht des Imperiums, und darum bemühte er sich nach seiner Rückkehr, die zum Aufstand Treibenden in Jerusalem zu beschwichtigen, „indem ich ihnen vorstellte, mit wem sie es aufnehmen wollten und daß sie den Römern nicht nur an Kriegserfahrung, sondern auch an Glück (eutychia) nachstehen würden: sie möchten daher nicht so leichtfertig und sinnlos über Vaterland, Familie und sich selbst die äußerste Gefahr heraufbeschwören ... Glauben aber fand ich nicht, denn der Wahnsinn der Verzweifelten überstieg alles Maß."[1])

Die zum mindesten höchst zweideutige Rolle, die er, ein junger Mensch von knapp 30 Jahren, in jener Zeit der Entscheidung des Schicksals seines Volks gespielt hatte, bringt es mit sich, daß ihre Darstellung sich, sobald man ins einzelne geht, voll von Unstimmigkeiten erweist. Das tritt besonders hervor, wo er dieselben Dinge zweimal, in dem Buch über den Krieg und in dem über seine Person, behandelt hat. Auch ein wohlwollender moderner Beurteiler des Josephus, der von seinen historischen Werken sagt, daß „der Autor gewissenhaft seinen Quellen folgt", erklärt doch von den autobiographischen Stücken, daß sie als „der zweifelhafteste Teil seiner Schriften" angesehen werden müßten. „Die zahlreichen Unstimmigkeiten kleinerer oder größerer Art zwischen den beiden Darstellungen seines Kommandos in Galiläa verraten entweder grobe Nachlässigkeit oder direkte Irreführung."[2])

Für uns, die wir allgemein von der Unzuverlässigkeit politischer Memoiren ausgehen, ist es wichtiger, zu beobachten, daß zwischen der historischen und der autobiographischen Schrift eine Diskrepanz auch in der Manier der Darstellung besteht. Nicht bloß, daß er dort in dritter, hier in erster Person von sich redet, sondern der Stil ist verschieden.

In den autobiographischen Partien der Schrift über den jüdischen Krieg, die zusammen ebensoviel Raum einnehmen wie die ganze Autobiographie, herrscht die rhetorisch-dramatische Manier der hellenistischen Geschichtsschreibung vor.[3]) Das gilt insbesondere für die Erzählung von der Verteidigung von Jotapata, wohin er sich vor der Übermacht der römischen Armee zurückgezogen hatte, und von seiner Gefangennahme nach dem Fall der Festung. Dieses lange, fortlaufende Stück

[1]) Selbstbiographie des F. Josephus, 17—19, übers. von H. Clementz.
[2]) H. St. J. Thackeray in seiner Einleitung zum „Jüdischen Krieg", a. a. O. p. XXVI.
[3]) Josephus hat die griechische Version des Werkes, das er zunächst in aramäischer Sprache veröffentlicht hatte, mit Hilfe griechischer Literaten hergestellt.

(III 129—288; 316—408) mutet uns wie ein heroisierender historischer Roman an. Der sekundäre Charakter und die innere Unwahrhaftigkeit dieser Stilisierung lassen uns das Stück um so mehr geeignet erscheinen, den Typus dieser kunstmäßigen Art der Selbstdarstellung zu illustrieren, deren originale Beispiele, wenn es solche gab, jedenfalls für uns verloren sind.

In der Panik, die die Insurgenten ergreift, als die Legionen unter Vespasian und Titus in Galiläa erscheinen, ist er der Held, der aufrecht bleibt, obwohl er die verzweifelte Lage erkennt.

„Selbst Josephus' Truppen ergriffen die Flucht, nicht etwa erst unmittelbar vor der Schlacht, sondern bevor sie noch den Feind gesehen hatten, und liefen nach allen Windrichtungen auseinander. Nur eine kleine Schar blieb bei Josephus zurück ... Denn Josephus sah gar wohl, welchem Ende die Dinge bei den Juden zusteuerten, und er wußte nur einen einzigen Rettungsweg für sie: Umkehr! Dennoch wollte er für seine Person, trotzdem er bei den Römern Pardon erwarten durfte, lieber tausendmal sterben, als durch einen Verrat sein Vaterland preisgeben und den ihm anvertrauten Feldherrnposten mit Schmach bedecken, um für diesen Preis bei jenen gute Tage zu haben, zu deren Bekämpfung er abgesandt worden ..." (III 129; 136 f.)

Die Feinde wissen, daß alles auf ihn, den großen General, ankommt. Als sein Rückzug nach Jotapata dem römischen Feldherrn hinterbracht wird, geht dieser sofort an die Belagerung der Bergfeste: „Denn wenn es ihm gelänge, des Josephus habhaft zu werden, hätte er schon ganz Judäa gewonnen. Mit einer Freude, wie man sie nur über den größten Glücksfall haben kann, griff Vespasian diese Meldung auf, in der Überzeugung, daß nur auf eine göttliche Fügung hin gerade der tüchtigste Kopf unter den Juden, für den man Josephus hielt, von selbst ins Garn gelaufen sei." (143 f.)

Es folgt in epischer Breite die Schilderung der Belagerung (145—288). Die kleine Festung hielt sich 47 Tage. Josephus schildert die Manöver und Gegenmanöver, durch die er das fertig brachte, die Kriegslisten, durch die er die Belagerer über die wahre, trostlose Lage in der Stadt täuschte, aber auch einzelne Heldentaten seiner Leute. Nur ab und zu übertreibt er so stark, daß man den Kopf schüttelt. Wie er z. B. die Mächtigkeit der römischen Kriegsmaschinen veranschaulicht, auf die er den Fall der Festung hauptsächlich zurückführt:

„So wurde ein Mann aus der Umgebung des Josephus, als er auf der Mauer stand, getroffen und ihm dabei von dem Steine der Kopf weggerissen und die Hirnschale noch drei Stadien weit geschleudert. Am

nächsten Morgen traf die Maschine eine schwangere Frau in dem Augenblicke, als sie gerade aus dem Hause treten wollte, mit solcher Vehemenz auf den Bauch, daß das Kind aus dem Mutterschoß heraus noch ein halbes Stadium weit flog. Fast noch grauenvoller aber als die eigentliche Wirkung der Geschütze nach dem Gesagten, war das Dröhnen, das sie begleitete, und noch unheimlicher als die Kraft der Geschosse, ihr Zischen und Sausen. Nacheinander hörte man den dumpfen Fall der zu Tode Getroffenen, die von der Mauer sanken ..." (245 f.)

Zwischen die wechselnden Kampfbilder stellt er eine rührende Szene: der General und die Bevölkerung der belagerten Stadt.

> Da Josephus wohl einsah, daß die Widerstandskraft der Stadt in nicht langer Zeit erschöpft sein dürfte, und daß dann im Falle seines Verbleibens auch für ihn selbst jeder Rettungsweg ausgeschlossen wäre, so dachte er im Verein mit den Häuptern der Stadt an ein heimliches Entweichen. Doch das Volk ward es inne, und alsbald umgab ihn eine wogende Menge, die ihn auf den Knien anflehte, sie nicht ihrem Schicksale zu überlassen, da sie auf ihn allein ihr Vertrauen gesetzt hätten ... Josephus erklärte ihnen nun, indem er wohlweislich die Rücksicht auf die eigene Sicherung verschwieg, daß er nur in ihrem Interesse seine Flucht bewerkstelligen wolle ... Statt die Volksmenge zu überzeugen, hatten diese Worte nur die Wirkung, daß sie sich noch heißer um ihn drängte: Knaben, Greise und Frauen mit ihren kleinen Kindern fielen wehklagend vor ihm nieder, umschlangen seine Füße und wollten ihn nicht loslassen, indem sie ihn unter lautem Schluchzen bestürmten, sich doch von ihrem Schicksale nicht zu trennen — nicht als ob sie ihn um seine Rettung beneidet hätten, sondern, wie ich glaube, weil sie von ihm allein noch die eigene erwarteten. Denn sie waren der Meinung, daß, solange Josephus bei ihnen wäre, ihnen nichts geschehen könnte ... (193—202)

Er gibt nach, von Mitleid gerührt über ihr Elend, und ruft nun zum Verzweiflungskampf auf, mit heroischen Tönen, die er aus der griechischen Tragödie borgt:[1])

> Er wappnete sich mit dem Mute der Verzweiflung, der die ganze Stadt ergriffen hatte, und rief aus: 'Jetzt, wo keine Hoffnung auf Rettung mehr winkt, ist es an der Zeit, einen Kampf zu beginnen, in dem man das Leben mit einem herrlichen Ruhmeskranz vertauschen und durch eine glorreiche Tat sich das Andenken der spätesten Geschlechter sichern kann!' (204)

Nach dem Fall der Festung konzentriert sich das Interesse wiederum

[1]) Cf. Sophocles, Electra, 995—96

auf die Person des Josephus. Die Römer fahndeten nach ihm aus Rachedurst, aber auch weil Vespasian „glaubte, daß der Ausgang des Kriegs weitgehend durch seine Gefangennahme bedingt wäre." In der Geschichte von seiner Gefangennahme (340—408) steigert sich noch die rhetorische Dramatik; zugleich schlägt er jetzt religiöse Töne an, die einen spezifisch jüdischen Klang haben. Bei der Schilderung des Blutbads, das die Römer in der Stadt anrichteten, hatte er rühmend erzählt, daß „viele seiner besten Leute" Selbstmord begingen, um nicht den Tod von Römer Hand zu erleiden. (331) Jetzt berichtet er von sich selbst, wie es ihm „mit göttlicher Hilfe gelang, sich mitten zwischen den Feinden fortzuschleichen, als die Einnahme der Stadt vollzogen wurde." Er flüchtete in eine Zisterne, in der bereits 40 andere „angesehene Leute" sich versteckt hielten. Auch sie suchten den Tod — und sie fanden ihn, wie er im folgenden erzählt. Er muß erklären, wieso er selbst am Leben blieb. Das Versteck wurde den Römern verraten. Vespasian forderte ihn auf, sich zu ergeben. Er konnte sich nicht dazu entschließen, da er fürchtete, sich der Bestrafung auszusetzen. Schließlich sandte Vespasian ihm einen Boten, dem er traute, einen Tribun namens Nicanor, der „ein alter Freund" von ihm war. Und nun erzählt der Held:

> Als Josephus auch auf das Zureden Nicanors hin noch immer schwankte, wollte sich schon die gereizte Soldateska aufmachen, um mit Feuerbränden die Höhle auszuräuchern. Aber der Heerführer, der viel darum gab, den Mann lebendig zu bekommen, hielt sie noch zurück. Unterdessen lag Nicanor dem Josephus unausgesetzt an, und letzterer mußte auch bereits die Drohungen der feindlichen Scharen vernehmen, als ihm mit einem Male die Erinnerung an jene nächtlichen Gesichte aufstieg, in denen ihm Gott die über die Juden hereinbrechenden Unglücksschläge und die künftigen Geschicke der römischen Kaiser voraus verkündigt hatte. Denn Josephus beschäftigte sich auch mit der Traumdeutung und war imstande, die dunkelsten Aussprüche der Gottheit auszulegen. Waren ihm ja doch als Priester und Priestersprößling die Weissagungen der heiligen Bücher kein unbekanntes Land! So richtete er denn zur selben Stunde, vom Wehen Gottes ergriffen und aufs neue vom Schauer der jüngsten Traumbilder durchrieselt, aus der Stille seines Herzens folgendes Gebet an Gott: 'Da Dir, o Schöpfer des jüdischen Volkes, es also wohlgefällt, dasselbe bis in den Staub zu beugen, und alles Glück sich auf die Seite Roms gewendet hat, da Du ferner meine Seele auserwählt hast, das Kommende zu enthüllen, so übergebe ich freiwillig den Römern meine Hände, um zu leben. Du aber bist mein Zeuge, daß ich nicht als Ver-

räter, sondern als Dein Diener zu ihnen übergehe.' Mit diesen Worten wollte er sich dem Nicanor ergeben. (350 f.)

Aber nachdem er solchermaßen den Entschluß gefaßt und gerechtfertigt hat, tritt ein tieferer Konflikt ein. Die andern Flüchtlinge, die sich mit ihm in dem Versteck befanden, hielten ihn mit Gewalt zurück. Er macht sie in einer Rede, die er ihnen in den Mund legt, zu Vertretern der Krieger-Ehre, die er zu verletzen im Begriff war und deren Gebot zugleich für den frommen Juden einen religiösen Sinn hatte: nach dem Deuteronomium bedeutet es Abfall von Gott, wenn ein Jude sich in die Hand des Feindes und damit freiwillig in Sklaverei begibt.

Sie scharten sich um ihn und schrien: „Seufzet auf und stöhnet, ihr Gesetze unserer Väter, und Gott selbst möge sein Antlitz verhüllen, derselbe Gott, welcher den Juden einst eine Seele voll Todesverachtung eingehaucht hat! Wie, Josephus, so feige hängst du am Leben und kannst es über dich bringen, als Sklave das Licht der Sonne zu schauen? O wie schnell hast du dich selbst vergessen! Wieviele hat einst dein Wort begeistert, für die Freiheit zu sterben! Also eitel Lüge ist der Ruhm der Mannhaftigkeit, eitel Lüge der Ruhm der Verständigkeit" . . .

Sie drohen, ihn zu töten, wenn er es nicht selbst tue: „Wenn Du freiwillig den Tod erleidest, stirbst Du als Befehlhaber der Juden, wenn unfreiwillig, als Verräter". (355)

Es ist schwer zu sagen, ob Josephus nicht doch den Konflikt, den er in dieser Weise darstellt, auch in seinem eigenen Innern durchgemacht hat. Er behauptet, daß er sich zum Selbstmord deshalb nicht entschließen konnte, weil „er es für Verrat an Gottes Befehlen hielt, zu sterben, bevor er seine Aufgabe erfüllt habe." Aber während er sich so dem Publikum gegenüber als Prophet aufspielt — ein Glücksprophet für die römischen Eroberer —, schildert er sein Verhalten in jener Lage, wo ihn seine Gefährten mit dem Tode bedrohten, als das eines „Philosophen". Er ging, so erklärte er, „in dieser äußeren Notlage dazu über, mit ihnen philosophische Betrachtungen anzustellen" — d. h. er komponiert nach den Regeln der Kunst eine lange Rede (362—382), die er seinen Bedrängern gehalten haben will, über das Thema: „Selbstmord steht gleichermaßen im Widerspruch zur Natur aller Lebewesen wie zur Ehrfurcht gegen Gott, unsern Schöpfer." Er predigte tauben Ohren. Die 40 Männer waren zum Tode entschlossen und wollten Hand an ihn legen. Das gibt eine hochdramatische Szene nach Rhetoren-Geschmack:

Von allen Seiten drang man mit blanken Schwertern auf ihn ein und nannte ihn einen Feigling, so daß Josephus jeden Augenblick gewärtigen

mußte, von einem von ihnen niedergeschlagen zu werden. Nur so, daß Josephus den einen bei seinem Namen nannte, den anderen mit seinem Feldherrnblick durchbohrte, einem dritten sich entgegenwarf, einen vierten durch seine Bitte entwaffnete und auf solche Weise in seiner Bedrängnis mit den verschiedensten Gefühlen rechnete, so gelang es ihm, den allseits erhobenen Mordstrahl vom tödlichen Stoße abzuhalten, indem er sich ähnlich den wilden Tieren, die bereits ein Ring von Jägern umschlossen hat, immer gleich gegen denjenigen wandte, der ihm zu nahe kommen wollte. Die Juden aber hatten trotz des äußersten Elendes doch noch soviel Scheu vor ihrem ehemaligen Feldherrn, daß angesichts seiner Haltung der Degen ihren niedersinkenden Armen entfiel, und viele, die soeben noch das breite Schlachtschwert geschwungen hatten, es wie gelähmt von selbst fahren ließen. (385f.)

Das folgende Stück ist ganz besonders aufschlußreich. Der Held erzählt, daß ihm in der Not ein rettender Gedanke kam. Er erklärte sich bereit, mit den andern zusammen in den Tod zu gehn, aber schlug vor, anders zu verfahren: statt Selbstmord zu begehn, sollte einer den andern der Reihe nach töten; die Reihenfolge sollte durch das Los entschieden werden.

Diese Worte fanden das vollste Vertrauen und die vollste Zustimmung bei den Genossen, mit denen nun auch Josephus losen mußte. Der erste, den jeweilig das Los traf, stellte sich immer willig dem Schwerte des nach ihm herausgelosten Gefährten: wußte er ja doch, daß auch sein Feldherr gleich darauf sterben würde, mit dem zu sterben ihm süßer war, als begnadigt zu werden. So blieb schließlich — ob man es nun als Zufall oder als Fügung Gottes zu bezeichnen hat — Josephus mit einem andern zusammen übrig. Da Josephus aber ebensowenig Lust hatte, ein Opfer des Todesloses zu werden, als, im Falle er das letzte Los zöge, seine Hand in das Blut eines Volksgenossen zu tauchen, so gewährte er, um beides zu verhindern, dem andern Gnade und brachte ihn dazu, daß er die Gnade annahm. (389—391)

Das Stück ist eingeleitet mit dem rechtfertigenden Satz: „Im Vertrauen auf Gottes Schutz überließ er seine Rettung dem Zufall." Den Schluß dieser ganzen Aktion aber bildet die Szene, in der er als Gefangener in Ketten vor dem römischen Feldherrn Vespasian und seinem Sohne Titus steht und ihnen die Botschaft ausrichtet, die ihm sein Gott aufgetragen hat: „Du wirst Cäsar werden, Vespasian, Du wirst Kaiser werden, Du und Dein Sohn hier."

Im Gegensatz zu dieser dramatischen Komposition, die sich als ein in sich geschlossener Abschnitt persönlichen Charakters aus dem Ge-

schichtswerk heraushebt, ist die autobiographische Schrift aus disparaten Teilen zusammengesetzt. Der Hauptteil, in dem der Autor die militärischen Operationen und Verwaltungsmaßnahmen in Galiläa in der Zeit zwischen dem Ausbruch des Aufstandes und dem Eintreffen des römischen Heers auf dem Kriegsschauplatz behandelt, gibt trotz der breiten Behandlung kein klares Bild von der Situation, geschweige denn von der Person des „Generals", als den Josephus auch hier sich aufspielt. Das Bild fällt auseinander, weil Galiläa, das teilweise von Agrippa II., dem von Rom eingesetzten König von Judäa, beherrscht wurde, in Parteien zerfallen war, die Josephus nicht zu einigen vermochte. Aber nicht bloß deshalb, sondern weil er die geschichtlichen Vorgänge, nach Art politischer Memoiren, auf die persönlichen Feindseligkeiten hin ansieht. Er erzählt vornehmlich von Ränken und Komplotten, mit denen ihn seine zelotischen Feinde aus Haß oder Neid verfolgten, wobei er immer wieder in Lebensgefahr geriet, aber auch immer wieder, dank Gottes Hilfe, gerettet wurde. Es gelang seinen Gegnern, beim Sanhedrim seine Abberufung zu erreichen. Er aber verließ seinen Posten nicht. Wie er das darstellt, setzt er denselben rhetorischen Apparat in Bewegung, wie in dem Stück aus dem historischen Werk, das wir analysierten. Er erzählt von einem Traum, in dem ihm die Zukunft verkündet wurde, aber diesmal die, die ihn selbst erwartete:

> Da schien auf einmal jemand vor mir zu stehen und zu sagen: „Tröste dich, du Trauernder, und entschlage dich aller Furcht, denn dasselbe, worüber du dich jetzt betrübst, wird dich groß machen und dir in allen deinen Unternehmungen Glück bringen. Und nicht allein deine gegenwärtige [illegible]ig wirst du durchführen, sondern noch vieles andere. Laß also den Mut nicht sinken und denke daran, daß du mit den Römern noch Krieg führen mußt!" (209)

Es folgt eine Volkszene: Männer, Frauen und Kinder bestürmen ihn, zu bleiben und sie nicht zu verlassen. Die Farben sind matter als in der entsprechenden Szene aus dem historischen Werk. Dafür kommt im Verlauf dieser Erzählung eine weitere Szene, in der ihn die Galiläer als ihren „Wohltäter und Retter" feiern (259) und er sich zugleich vom versammelten Volk die Rechtschaffenheit seiner Amtsführung bezeugen läßt. Das ist ein Punkt, der ihn besonders erregt. An anderer Stelle gibt er eine förmliche, religiös gefärbte Versicherung seiner Integrität ab:

> ... Ich habe das weibliche Geschlecht stets vor Mißhandlungen geschützt. Alle Geschenke habe ich zurückgewiesen, ich brauchte sie nicht. Nicht einmal die mir als Priester gebührenden Zehnten nahm ich an, wenn man sie mir brachte ... Und obwohl ich die Sepphoriten zwei-

mal, Tiberias viermal, Gadara einmal und Johannes,[1]) der mir stets nach dem Leben trachtete, ebenfalls zu wiederholten Malen in meine Gewalt bekam, habe ich mich doch weder an ihm noch an einer der genannten Städte gerächt . . . Deshalb hat mich auch, wie ich glaube, Gott, dem rechtschaffene Handlungen nicht verborgen bleiben, aus ihren Händen errettet und auch später noch vor mancherlei Gefahren bewahrt. (80—83)

Mit der moralischen Selbstrechtfertigung ist die literarische in recht äußerlicher Weise verbunden. Als er von der Einnahme von Tiberias erzählt hat, unterbricht er den historischen Bericht und schiebt eine Polemik (336—367) gegen übelwollende Kritiker seines Buches über den jüdischen Krieg ein, vor allem gegen Justus von Tiberias, einen alten Feind von ihm, der nunmehr, 30 Jahre nach dem Fall von Jerusalem, mit einer abweichenden, den Historiker wie den Politiker Josephus kompromittierenden Darstellung der Rebellion hervorgetreten war. Nach der Regel, daß der Angriff die beste Verteidigung ist, bestreitet er seinem Rivalen die Qualifikation als Historiker. Diese besitzt, so führt er aus, nur der, der als Handelnder oder Augenzeuge an den Vorgängen beteiligt war oder eine genaue Kentnis der Tatsachen durch Erkundung bei denen, die sie kennen, erlangt hat — Vorzüge, die Josephus für sich in Anspruch nimmt.[2]) Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß er die Kommentarien (hypomnemata) des Vespasian und Titus in seinem Buch benutzt hat, so daß wir hier ein Beispiel für das allgemeine im vorigen Kapitel behandelte Verhältnis solcher memoirenartigen oder aktenmäßigen Schriften zur Geschichtsschreibung haben.[3]) Als weiteren Beweis für die Wahrheit, ja Genauigkeit seiner historischen Darstellung führt er an, daß Vespasian und Titus, die die Feldzüge in Palästina geleitet hatten, und der Vasall des römischen Reiches, König Agrippa von Judäa, sich äußerst anerkennend über sein Werk geäußert hätten. Von dem letzteren könnte er, so erklärt er, 62 Briefe vorweisen, die das bezeugen; er begnügt sich damit, zwei davon einzufügen. Das größte Lob kommt von Kaiser Titus, dem Eroberer von Jerusalem: „er wollte sogar mein Geschichtswerk ausschließlich als die einzige gültige Darstellung jener Begebenheiten angesehen wissen, so daß er es mit seiner eigenhändigen Unterschrift versah und es so veröffentlichen ließ.“.

Anerkennende Urteile über die eigenen Werke an die Autobiographie

[1]) Johannes von Giscala, ein reicher Kaufmann, der diese Stadt beherrschte und der leidenschaftlichste Gegner des Josephus war.
[2]) Vita, 357 f. Cf. dazu Contra Apionem, 45 f. u. 53 f.
[3]) Cf. oben S. 248 f.

anzufügen, ist kein allzu eitler Schriftsteller-Brauch, wie wir bei den Humanisten sehen werden. Und man darf es Josephus vielleicht nicht so übel anrechnen, daß er das offizielle Geschichtsbild, mit dessen Herstellung er betraut war, mit der historischen Wahrheit identifizierte. Denn er glaubte tatsächlich, daß die allgemeine Anerkennung einer bestimmten Geschichts-Ansicht eine Bürgschaft für ihre Wahrheit sei, und sah den Vorzug der israelitischen Geschichtschreibung vor der griechischen nicht zuletzt darin, daß, was die historischen Bücher des Alten Testaments anlangt, „in ihrem Inhalt kein Widerspruch zu finden ist", während die Griechen „Myriaden unvereinbarer Bücher besitzen, die sich gegenseitig widersprechen".[1]) So fern lag ihm der kritische Sinn, den wir der griechischen Wissenschaft danken.

Der aus so verschiedenartigen Teilen zusammengesetzte Körper der Schrift ist mit einem Anfangs- und einem Schlußstück versehen, die dem ganzen Produkt den autobiographischen Charakter verleihen. Der Anfang gibt Herkunft und Erziehung (1—12). „Meine Familie ist adlig", so beginnt er. Er rühmt sich seiner Abstammung vom Priester-Adel, ja aus der ersten der 24 Priesterklassen und gibt zum Beweis einen Stammbaum, wie wir ihn so ausführlich aus der antiken Autobiographie sonst nicht kennen: zurückreichend bis zum fünften väterlichen Ahn und vorwärtsgeführt zu seinen 3 Söhnen, alles mit genauen — oder wenigstens genau scheinenden — Jahresangaben, wie er sie dann auch weiterhin im Verlauf der Erzählung gibt. Auch seine Mutter erwähnt er: durch sie war er „aus königlichem Blut"; denn sie stammte von den Hasmonäern oder Maccabäern, die Könige und Hohepriester zugleich waren. Er selbst hebt für sein heidnisches Publikum das Eigentümliche der jüdischen Theokratie hervor: „Bekanntlich gründet sich der Adel bei dem einen Volk auf diese, bei dem anderen auf jene Voraussetzung, und so wird bei uns als Kennzeichen vornehmer Geburt die Zugehörigkeit zur Priesterschaft angesehen." Den Stammbaum behauptet er aus den öffentlichen Urkunden im Tempel-Archiv zu Jerusalem entnommen zu haben; an anderer Stelle erläutert er dies dahin, daß die Ehe-Register dazu dienten, „das Geschlecht der Priester unvermischt und rein zu erhalten."[2])

Auch seine Erziehung war eigentümlich jüdisch gewesen. Er spricht von den Pharisäern, Sadducäern und Essäern, bei denen er in die Schule ging. Aber er stellt den national bedingten Bildungsgang in griechischem Lichte dar, wohl unter dem Einfluß der popularphilosophischen Literatur:

[1]) Contra Apionem, 37 ff.
[2]) Vita, 6; cf. Contra Apionem 30 f.

> Im Alter von sechzehn Jahren faßte ich den Entschluß, unsere Sekten[1]) zu prüfen, deren es, wie ich des öfteren auseinandergesetzt habe, drei gibt: Pharisäer, Sadducäer und Essäer. Ich glaubte nämlich, dadurch die beste herausfinden zu können, daß ich sie alle kennen lernte. Unter harten Abtötungen und zahlreichen Mühseligkeiten durchlief ich die drei Sekten.

Wir werden ihm diese kritische Absicht eines prüfenden Ganges durch die verschiedenen Denk- und Lebensweisen kaum zutrauen. Es spricht daraus eher eine hellenistische als eine jüdische Auffassung der Erziehung. Wir werden das typische Motiv alsbald in griechischen Schriftsteller-Autobiographien antreffen. Zwar war er frühreif; er betont das, wie wir es auch von andern Autobiographen gerühmt fanden, z. B. von Augustus oder von Ovid; eigentümlich ist nur, daß er bei diesem Punkt des Selbstruhms das Schwergewicht auf die intellektuelle Begabung, Gedächtnis und Fassungskraft legt. Er rühmt sich seiner großen Schriftgelehrsamkeit, und dabei tritt das Jerusalemer Milieu zutage, so daß wir an die Wiederfindung Jesu im Tempel unter den Schriftgelehrten denken mögen (Lukas II, 46 f.):

> So kam es, daß ich schon als Knabe von etwa vierzehn Jahren meiner Wißbegierde wegen von jedermann gelobt wurde, und daß selbst die Hohenpriester und Vornehmen der Stadt mich besuchten, um eine besonders gründliche Auslegung des Gesetzes von mir zu erfahren. (9)

Aber ihn sich als suchenden jungen Menschen vorzustellen, das geht kaum an. Er hatte auch keine Zeit dazu, das sieht man, wenn man ihm nachrechnet.[2]) Auf seinen Gang durch jene drei Sekten, den er in seinem 16. Lebensjahr antrat, folgte nach seinen Angaben ein dreijähriger Aufenthalt bei einem baptistischen Asketen in der Wüste, dessen ergebener Jünger er geworden war. (11) Aber mit 19 Jahren stand er bereits im politischen Leben in Jerusalem, und zwar als Anhänger der pharisäischen „Schule", die, wie er meint, etwas Ähnliches war wie die stoische bei den Griechen. Damit endet das bildungsgeschichtliche Stück. Es folgt die Reise nach Rom, die er in seinem 26. Jahre antrat.

In dem ebenso kurzen Schluß-Stück (414—430) gibt er einen Überblick über seine Lebens-Umstände, wie sie sich seit seiner Freilassung gestalteten. Die Römer hatten ihn freigelassen, als seine Prophezeiung über die Erhebung der Flavier auf den Kaiserthron eintraf. Jetzt erzählt er vornehmlich von den kaiserlichen Gunstbezeugungen, die es ihm ermöglichten, wohlsituiert in Rom zu leben, im Genuß einer Pension

[1]) Oder Denkrichtungen (hairesis).
[2]) Vgl. Hölschers Artikel über Josephus, a. a. O. Sp. 1936.

und geschützt gegen seine „jüdischen Ankläger", die ihm seinen Verrat nicht vergaßen oder, wie er es faßt, „sein Glück neideten". Außerdem geht er auf seine Familien-Verhältnisse ein. Er hat dreimal geheiratet. Von seiner zweiten Frau sagt er: „Um diese Zeit trennte ich mich von meiner Gattin, weil mir ihr Wandel nicht gefiel." (426) Es ist gewiß kein bloßer Zufall, daß er dieselbe Wendung gebraucht, die uns bei Kaiser Augustus auffiel, als er in seiner Autobiographie seine brüske Scheidung von Scribonia zu rechtfertigen suchte.

Josephus machte mit dieser Schrift einen literarischen Anspruch, der für die Stellung der Autobiographie in jener Zeit bezeichnend ist. Er schließt mit einer großen Geste, indem er sich die griechische, philosophische Beziehung von *bios* und *ethos*, wie er sie bei Nikolaus von Damaskus fand, zu eigen macht: „Dies sind meine in meinem ganzen Leben vorliegenden Handlungen; das Urteil über meinen Charakter mögen danach die Leser nur immer fällen."[1])

4.

Unter die Inhalte, welche die gelehrte Biographie aus dem Leben einer literarischen Persönlichkeit als gesonderte Rubrik herauszuheben pflegte, gehörten auch die Schriften des Autors, ihr Thema und ihr Erfolg. Daß diese katalogisierende Zusammenfassung der Schriften verselbständigt wurde und nun von sich aus zum Gerüst für biographische Mitteilungen dienen konnte, ist für die Geschichte der Selbstbiographie von mehr als spezieller Bedeutung geworden; denn diese auch während des Mittelalters gepflegte Varietät der Gattung, die Bücher „Über die eigenen Schriften" oder, wie der vollständigere Titel bei den Humanisten zu lauten pflegte: „Über die eigenen Schriften und den Studiengang", de libris ac ratione studiorum, hat in der neueren Zeit einen der ersten Ansatzpunkte gegeben, von dem die entwicklungsgeschichtliche Behandlung des eigenen Lebens ausgegangen ist. Liegt doch in der Abfolge der Werke eines Mannes am greifbarsten ein Zusammenhang vor Augen, der, wenn die Voraussetzungen für diese Betrachtungsweise vorhanden sind, in seiner inneren Folgerichtigkeit verstanden sein will. Auch diese Spielart der Schriftsteller-Autobiographie gehört der hellenistischen Epoche an, aber wiederum geben uns nur vereinzelte Erscheinungen davon Kenntnis.

In Form einer kurzen — es sind kaum vier Seiten —, aber systematisch und motivierend gehaltenen Darlegung findet sich die Zu-

[1]) Ταῦτα μὲν τὰ πεπραγμένα μοι διὰ παντὸς τοῦ βίου ἐστίν· κρινέτωσαν δ' ἐξ αὐτῶν τὸ ἦθος ὅπως ἂν ἐθέλωσιν ἕτεροι.

sammenstellung der eigenen Bücher bei Cicero, der so vielfach die hellenistischen Gepflogenheiten für uns vertritt. Sie steht als eine Art Vorrede vor einem neu einsetzenden Teil seiner Schrift über die Wahrsagung[1]), einer jener vielen philosophischen Schriften, die er mit erstaunlicher Schnelligkeit während seiner unfreiwilligen Muße zur Zeit von Cäsars Diktatur verfaßt hat. Es sollte eine Fortsetzung seines Werkes über das Wesen der Götter sein. Er schrieb daran auch noch nach Cäsars Ermordung, als er mit seinem unverbesserlichen Optimismus eine neue Zeit politischen Wirkens für sich als Führer der republikanischen Partei gekommen sah. In dieser Situation fügte er in die Schrift eine Übersicht über seine literarische Wirksamkeit ein (44 v. Chr.) aus einem persönlichen Bedürfnis, ohne direkte Beziehung auf jene Schrift. Er führt alle seine philosophischen Schriften, auch die noch erst geplanten, mit Titel und oft mit Inhaltsangabe auf, nach sachlich geordneten Gruppen, aber innerhalb dieser in chronologischer Folge, und für die Hauptgruppe, die allgemeinphilosophischen Werke, weist er eine sachliche Folgeordnung nach: wie er von einer protreptischen Einführung, dem Hortensius, aus vorwärtsschreitend zunächst die Fundamente und dann die Hauptdisziplinen der Philosophie behandelt habe. Den Beginn dieser Übersicht bildet eine persönliche Erklärung über seine philosophische Schriftstellerei überhaupt. „In meinem Suchen und vielem langen Nachdenken, wie ich den meisten Nutzen stiften könnte, um keine Pause in meinen Bemühungen für das Staatswohl zu machen, zeigte sich mir keine Aufgabe bedeutender, als die: meinen Mitbürgern die Wege der hohen Bildung zu übermitteln, und das habe ich, wie ich meine, durch meine zahlreichen Bücher geleistet."[2]) Er bringt seine Intention auf den prägnanten Ausdruck: in libris sententiam dicebamus, contionabamur, philosophiam nobis pro reipublicae procuratione substitutam putabamus. Seine Wendung von der Politik zur Philosophie begründet er eingehend oder vielmehr entschuldigt sich deswegen bei seinen römischen Mitbürgern: „Die schwierige Lage des Staates bot mir den Anlaß, mich mit philosophischen Darlegungen zu beschäftigen, da ich im Bürgerkrieg weder nach meiner Gewohnheit den Staat verteidigen noch anderseits untätig sein konnte; auch fand ich sonst nichts, was meiner

[1]) De divin. II 1. 2.

[2]) Cicero, De divinatione II, 1, 1. Ähnlich klingt der Anfang von Augustinus Soliloquien. Cicero: Quaerenti mihi multumque et diu cogitanti, re possem prodere . . . . Augustin: Volventi mihi multa ac varia mecum diu ac per multos dies sedulo quaerenti memet ipsum ac bonum meum . . . . Es sei das erwähnt, weil man auf einen ähnlichen Gleichklang der Augustinstelle mit dem Anfang von Varros Bimarcus die Herleitung der Soliloquien aus dem Kynismus hat stützen wollen (Hirzel, der Dialog I S. 446 f).

würdig gewesen wäre."[1]) Wir möchten hiermit vergleichen, was Sallust, der ungefähr um die gleiche Zeit der Politik absagte, um sich der Historie zuzuwenden, über diese Lebenswendung sagte: „Als junger Mensch habe ich wie die meisten mich mit Leidenschaft in die Politik geworfen, aber da kam mir vieles in die Quere. Denn statt Bescheidenheit, Selbstlosigkeit, Lauterkeit blühten Frechheit, Bestechlichkeit, Habsucht. Wiewohl mein Geist, des bösen Treibens ungewohnt, dies verschmähte, wurde doch meine haltlose Jugend mitten unter solchen Lastern vom Ehrgeiz betört und festgehalten ... Sowie mein Geist nach vielen Leiden und Fährnissen wieder Ruhe gefunden und ich mich entschlossen hatte, man müsse sein weiteres Leben fern von der Politik verbringen, da war es nicht meine Absicht, in Sorglosigkeit und Nichtstun die schöne Muße zu vergeuden, aber auch nicht in Ackerbau oder Jagd (was auch Sklaven treiben können) aufzugehen und so mein Leben zu verbringen; sondern es ist mein Entschluß, zu dem Beginnen und der Beschäftigung, wovon der leidige Ehrgeiz mich abgezogen hatte, zurückzukehren und die Geschichte des römischen Volkes in Einzelschriften, wie mir gerade etwas denkwürdig erscheint, zu schildern; und das um so mehr, weil mir der Sinn von Hoffnung, Furcht und allem politischen Parteitreiben frei ist."[2])

Wir bemerkten schon, daß der Anfang dieser autobiographischen Skizze nach der von Plato im 7. Brief stilisiert zu sein scheint. Auch Cicero bezieht sich für seine Abwendung von den politischen Geschäften auf Plato, aber in anderem Sinne; er führt an der angeführten Stelle aus: „Das nämlich hatte ich von Plato und den Philosophen gelernt, daß es der natürliche Lauf der Welt ist, daß sie zeitweise von Aristokraten regiert wird, dann vom Volk und zeitweise auch von Einzelnen. Als das unserm Staate zustieß und wir unseren alten Beschäftigungen nicht mehr nachgehen konnten, begannen wir, dies Studium wieder aufzunehmen, um einerseits das Gemüt von den Belastungen weitgehendst zu befreien und andererseits unseren Mitbürgern so weit wir konnten nützlich zu sein."[3]) Weitere biographische Angaben finden sich in dieser Übersicht Ciceros über seine Schriften nicht, wohl aber Äußerungen über ihren Erfolg; daß sie viele Leser fanden — „ihre Zahl, so höre ich, ist weit größer als ich erwartet hatte" — und über die nationale, kulturpolitische Absicht, die er mit ihnen verfolgte: „Groß und ruhmreich würde es auch für die Römer sein, wenn sie sich vom griechischen philo-

[1]) ibid. II, ii, 6.
[2]) Sallust, Bellum Catilinae, III, 3—IV, 2. Übersetzt von H. Weinstock.
[3]) Cicero, De divinatione II, II, 6—7.

sophischen Schrifttum unabhängig machen würden. Das fürwahr möchte ich erreichen, wenn ich meine Pläne zur Ausführung gebracht haben werde."[1])

Als selbständiges literarisches Gebilde treten uns dann im Ausgang des zweiten Jahrhunderts bei Galen von Pergamon, dem berühmten Arzt und auch philosophischen Autor, Schriften entgegen mit dem Titel: „Über die Folgeordnung der eigenen Bücher" und „Über die eigenen Bücher", die er neben drei eigenen Bücherverzeichnissen gegen Ende seines Lebens abgefaßt hat (um 190).[2]) Sie gehören unter die wenigen antiken Produkte, an die die humanistische Autobiographie ausdrücklich angeknüpft hat. Es sind noch nicht volle Biographien, aber sie zeigen bereits die wesentlichen Bestandteile der später zur Selbstbiographie ausgestalteten Art. Die äußere Form ist die Epistel mit der Anrede an einen als Anreger der Schrift bezeichneten Freund nicht nur zum Beginn als Widmung, sondern auch im weiteren Verlauf, und das blieb nun hier die übliche Einkleidung.

Als äußere Veranlassung schildert Galen die Lage des wissenschaftlichen Lehrbetriebs und Bücherverkehrs, wo seine Schriften und Vorlesungen infolge seiner Gleichgiltigkeit gegen förmliche Ausgaben vielfach unter fremdem Namen oder verändert und verstümmelt zirkulierten, so daß eine Orientierung wünschenswert war. Die Aufführung von Titel, Inhalt, Umfang all der Bücher, Abhandlungen und in die Öffentlichkeit gelangten Kollegheftе des unglaublich vielschreiberischen Autors geschieht mit einer Sorgfalt, daß die persönliche Eitelkeit fast wie philologische Mikrologie aussieht. Und zugleich macht sich trotz des vorherrschenden sachlichen Gesichtspunkts doch schon stark die Tendenz geltend, die Geschichte der Schriften in die des Schriftstellers überzuführen.

In der ersten, kürzeren Abhandlung ist das pädagogische Motiv leitend, nach Art unserer wissenschaftlichen Literatur-Angaben den Studierenden den Weg durch seine eigenen Schriften, besonders die medizinischen zu weisen, die eben alles, von den Elementen aufwärts, behandeln. In der zweiten Schrift setzt die Autobiographie mit der ersten Romreise Galens in seinen dreißiger Jahren ein; er selbst faßt das Thema zusammen: „Die Leser sollen wissen, in welchem Alter und aus welchem Anlaß ich die einzelnen Bücher geschrieben habe; denn so werden sie die unvollkommen gelassenen von den vollständig ausgearbeiteten und die

[1]) ibid. II, ii, 5.

[2]) Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων. Galeni scripta minora rec. Marquardt etc II, 80—90. Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων ib. p. 91—124. cf. p. LXIII.

Lehrschriften von den gegen die Schwindler gerichteten zu sondern wissen.[1]) So führt er zunächst die Bücher in chronologischer Folge innerhalb seines Lebensabrisses auf, und zuerst als zweiten Teil gibt er dann das systematische Schriftenverzeichnis in fünfzehn betitelten Rubriken, aber auch hier zuweilen mit der Beziehung auf die Person, als z. B.: „Meine Anschauungen über die Probleme der Ethik habe ich in folgenden Büchern dargelegt . . . "

Der biographische Abschnitt bietet außer den äußeren Lebensdaten auch einen Einblick in die agonistische Öffentlichkeit und die scholastische Haltung dieser gelehrten Mediziner. Ein angesehener Kollege in Rom — „ein neidischer und streitsüchtiger Mensch, obwohl schon über siebzig" — reagierte auf den nicht mehr zu ignorierenden Ruhm Galens mit der Frage nach seiner Schul-Autorität und Galen erwidert darauf in öffentlichen Vorträgen, wie man sie über Stellen aus den alten Ärzte-Schriften zu improvisieren pflegte, mit Angriffen auf diese Schule. Oder sein Anspruch, manches neu oder besser als die Alten in der Anatomie zu verstehen, entfesselt ein hämisches Gerede, das ihn, als er es unbeachtet läßt, in Sticheleien bei den täglichen Zusammenkünften im Friedenshain verfolgt, bis er sich endlich zur öffentlichen Improvisation stellt. Auch die typischen Angriffe gegen die wissenschaftliche Medizin, gegen den „Theorie-Arzt", λογίατρος, kommen zur Sprache, als Motiv für den Entschluß Galens, sich aus dem öffentlichen Lehrbetrieb auf die Betätigung seines Könnens zurückzuziehen. Von seinen Heilerfolgen handelt noch eigens ein lehrhaft verkleidetes Buch.[2]) Aber über solche Dinge greift nun das philosophische Interesse des Autors hinaus, der die Erfordernisse eines wissenschaftlichen Bildungsganges darlegen will, und hier ist der Punkt, von dem aus Galen an einzelnen Stellen beider Schriften[3]) dazu gelangt, seine eigene Entwicklung vorbildlich aufzustellen; da es sich um rationale Begründung handelt, wird dabei wieder Typisches herausgehoben.

Aus dem philosophischen Gegensatz von Bewußtheit und kritiklosem Dahinleben erklärt er zunächst die eigene methodische Haltung: er wendet sich gegen die traditionelle und autoritäre Gebundenheit, in der Ärzte und Philosophen sich zur Wahl ihres Standpunktes oder ihrer Schule dadurch bestimmen ließen, daß sie „Väter oder Lehrer oder Freunde oder eine Berühmtheit in ihrer Stadt hatten," die die betreffende Richtung vertraten. Demgegenüber stellt er als den Ausdruck

[1]) a. O. S. 102.
[2]) Περὶ τοῦ προγιγνώσκειν. op. ed. Kühn XIV, 599.
[3]) a. O. S. 80 f. 88 f. 115 ff.

seines wissenschaftlichen Charakters eine Schrift hin, in der er statt der üblichen Selbstanpreisung den Weg aufgezeigt habe, auf dem man mittels logischer Schulung und vorurteilslosem Denken zur selbständigen und begründeten Entscheidung über die wahre Richtung gelange.

Indem er dann auf die Forderung eingeht, das Studium von Medizin und Philosophie zu verbinden, erörtert er aristotelisch die Bedingungen dafür in Begabung, Erziehung und Übung und exemplifiziert „nicht bloß beiläufig" an seinem eigenen Bildungsgang: wie der glückliche Besitz eines allgemeinwissenschaftlich gebildeten und gutsituierten Vaters ihm zu einer frühen mathematischen Schulung neben dem gewöhnlichen Jugend-Unterricht verholfen habe, so daß er mit fünfzehn Jahren das philosophische Studium mit der Logik beginnen und bei Lehrern aus allen vier Schulen fortsetzen konnte, um dann mit siebzehn zur Medizin überzugehen; und wie er weiter zu wirklichen Leistungen nur dadurch gekommen sei, daß er seine ganze Lebensweise auf die Übung dieser Wissenschaft konzentrierte, statt sich wie üblich auf die politischen Geschäfte einzulassen.

Etwas Bedeutendes gibt er endlich, als er zur Würdigung der Schriftengruppe über logische Probleme wieder auf seine Entwicklung zurückgreift; hier berührt er den Kernpunkt eines zeitgemäßen philosophischen Fortganges. Er suchte mit inneren Qualen, so erklärt er, von vornherein nach einem allgemeingültigen Wahrheitskriterium, nach einer „Regel des Beweisverfahrens", die nicht nur zur Erkenntnis von Wahrheit und Trug in fremden Demonstrationen, sondern auch zum eigenen Finden jeder gesuchten Erkenntnis sich fruchtbar zeige. Nun kommt der Gang durch die verschiedenen Philosophenschulen — es erscheinen hier „alle damals berühmten Stoiker und Peripatetiker" — mit dem Ergebnis, daß deren Logik für sein Problem kaum benutzbar, in dem Benutzbaren strittig und teilweis den „natürlichen Vorstellungen" entgegen sei.

„Und so wäre, bei den Göttern! soviel bei den Lehrern stand, auch ich der Pyrrhonischen Skepsis verfallen, wenn ich mich nicht an die Mathematik hätte halten können, in der ich vorzüglich in der Erziehung unter meinem Vater von Anfang an fortgeschritten war, der wieder von seinem Vater und Großvater die Lehre überkommen hatte."

Auch die Erfolge der Mathematik in der Astronomie und Technik hebt er als ein Motiv hervor neben ihrer einmütigen Anerkennung in der Logik all der sonst unter einander und in sich selber uneinigen Schulen. Damit ist er dann freilich auch schon schnellfertig zu Ende: „So erkannte ich, daß ich den Typus des geometrischen Beweises befolgen müßte."

Aber so wenig tief auch gefaßt, es sind doch die entscheidenden Stufen: Wahrheitsuchen, unbefriedigende Schulweisheit, Skepsis, Auffinden einer Gewißheit, die einst von Platon herausgehoben worden waren,[1]) und sie werden uns hier zum ersten Mal in einer ausdrücklichen Selbstdarstellung als der innere Zusammenhang der eigenen Entwicklung vorgeführt.

Nicht zufällig trifft Galen in der Auffassung seiner intellektuellen Entwicklung mit dem platonischen Sokrates zusammen: er hatte den biographischen Abschnitt aus dem Phädon im Sinne. Das zeigt sich in einer der autobiographischen Bemerkungen, die er in seine Lehrschriften einzustreuen liebte. Da hebt er einmal an: „Schon als Kind kam ich erstaunlicherweise dazu — ich weiß nicht wie, aus Begeisterung oder in einer Art Wahnsinn oder wie man es nennen mag —, daß ich die Ansicht der gewöhnlichen Menschen verachtete und allein nach Wahrheit und Wissen Verlangen trug, überzeugt, daß es kein schöneres und göttlicheres Besitztum für die Menschen gäbe."[2])

Wie uns hier das Platonische Motiv in Aristotelischer Verbrämung entgegentritt, so ist wiederum Galens Formulierung dieses Grundmotivs der geistigen Entwicklung von späteren Autobiographen als vorbildlich aufgenommen worden. Ebenso verhält es sich mit den Stufen, die er in seiner Entwicklung unterschied. Sie werden uns in den autobiographischen Schriften aus dem späteren Altertum und dann wiederum in der humanistischen Bewegung der Neuzeit mehrfach begegnen, bis dann an demselben Zweige der Autobiographie Descartes' Discours de la méthode aufleuchtet. Eine bedeutende Umbildung sollte diese Art von Selbstdarstellung noch im Ausgang des Altertums erfahren: in Augustins „Retraktationen". Dort wird dann auch der grundsätzliche Gedanke auftauchen, in der Abfolge der eigenen Werke das innere Fortschreiten des Autors darzulegen.

Wie weit das Begreifen der eigenen inneren Entwicklung noch in der vorchristlichen, hellenistisch-römischen Epoche gelangt ist, das ist nun aber doch erkennbar: wir haben die Bildungsgeschichte Ciceros in seinem 'Brutus', und sie zeigt den vollkommensten Versuch einer Selbstanalyse, der vor Augustin gemacht worden ist. Auch hier wieder behandelt Cicero nur eine Seite des Menschen in der Autobiographie, aber es ist seine Kunst der Rede, die in das von der Philosophie gewonnene Ideal seines Lebens:

[1]) Vgl. oben S. 112.

[2]) Galen im Anfang des 7. Buches seiner Schrift über die ärztliche Behandlung (θεραπευτίκη μέθοδος): Ἐγὼ δὲ οὐκ οἶδ' ὅπως εὐθὺς ἐκ μειρακίου θαυμαστῶς, ἢ ἐνθέως, ἢ μανικῶς, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάζειν ἐθέλῃ, κατεφρόνησα μὲν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων δόξης, ἐπεθύμησα δὲ ἀληθείας καὶ ἐπιστήμης, οὐδὲν εἶναι νομίσας οὔτε κάλλιον ἀνθρώποις οὔτε θειότερον κτῆμα.

die philosophisch, literarisch, juristisch und historisch geschulte Redegewalt des Staatsmannes zurückreicht. Und da er auf diesem Gebiet der überlegene Meister und Kenner war, konnte er hier die Selbstdarstellung mit einer Art von Wissenschaftlichkeit geben; so wurde sie zu einem wichtigen Glied in der Entwicklung unserer Gattung, obgleich sie nicht wie seine politischen Selbstverherrlichungen zu einer selbständigen Schrift ausgebreitet ist. Dafür ist sie zuerst in einen übergreifenden geschichtlichen Zusammenhang einbezogen. Die aus der peripatetischen Wissenschaft kommende Methode, die Vertreter eines bestimmten Gebietes der geistigen Produktion geschichtlich zusammenzufassen, ist hier auf die eigene Person miterstreckt. Aber nicht wie bei den Verfassern von chronologisch-biographischen Literaturabrissen, die ihren eigenen Namen ans Ende einer Namenreihe fügten.[1]) Vielmehr wurde die Aufgabe des „Brutus", die römische Beredsamkeit von ihren Anfängen an technisch zu charakterisieren und durch die Generationen hin zu verfolgen,[2]) von Cicero in einem Sinne erfaßt, der dieser Reihe von Rede-Charakteren die verhältnismäßig größte Ähnlichkeit mit dem gibt, was wir Literarhistorie nennen.[3])

Die wesentliche geschichtliche Idee, die den Brutus belebt, ist das allmähliche Aufsteigen, durch welches die römische Kunst der Rede in Anknüpfung und Zusammenhang mit der griechischen Entwicklung in Stufen mit relativen Höhepunkten zu der gegenwärtigen Vollendung gelangte, die in Ciceros eigener Person ihren Ausdruck fand. Nach der Theorie, die er an der attischen Entwicklung darlegt und durch Vergleich mit dem stetigen Fortschreiten der bildenden Künste zu beweglicher Fülle, Wahrheit und Vollkommenheit verdeutlichen will,[4]) ist die Blüte der Beredsamkeit ein relativ spätes Ergebnis der nationalen Kultur, weil sie von einer ganzen Reihe von Bedingungen abhängig ist. So begreift er die eigene Leistung als die Erfüllung einer langen, auf römischem Boden fortgehenden Entwicklung, deren Zähigkeit und Schwierigkeit er durch Mitbehandlung all der unbedeutenderen Namen von römischen Rednern greifbar macht. Und indem er die früheren Stufen von dem in ihm selber erreichten Ziele aus auffaßt, auch sie zuweilen direkt an seiner eigenen Größe mißt, kann er in ihrer Darstellung zugleich die Bedingungen aufzeigen, die von ihm noch erst zu erfüllen waren, und anderseits mit Bedeutung etwas Vollendetes herausheben, das er zu

[1]) Seit dem heiligen Hieronymus ist das zu beobachten, vgl. unten Teil III, Kap. 4.
[2]) Cicero, Brutus 19, 74: oratorum genera distinguere aetatibus.
[3]) Vgl. Leo, die Biographie a. O. S. 219 ff.
[4]) Cicero, Brutus 6, 25 sq. 10, 39. 11, 44. 18, 70 sq. 36, 138.

seiner Schulung „schon als Knabe" hat nutzen können.[1]) Der Zusammenhang wird noch geschlossener dadurch, daß infolge der politischen Umwälzung, unter deren Eindruck das Buch geschrieben ist (Anfang 46), die Redekunst ihre wesenhafte staatsmännische Bedeutung zu verlieren drohte, so daß mit ihrer Vollendung zugleich das Ende ihrer Größe vor Augen steht. Was Cicero an der Beredsamkeit der voraufgehenden Blütezeit, die er als schon „fast volle Höhe" würdigt, noch zu überbieten fand,[2]) ist nicht so das spezifisch Oratorische, als die sachliche Vertiefung des Redners, die seinem Ideal gemäß durch eine universalere, in der Philosophie wurzelnde Bildung zu gewinnen war.

So ist hier nicht bloßes Vordrängen der eigenen Person, sondern es war in der historischen Anlage des Ganzen begründet, daß Cicero, als nun s e i n e Kunst zum Abschluß vorzuführen war, sich nicht mehr auf die Charakterisierung der Redeweise beschränkte, sondern eine Bildungsgeschichte gab, um seine Entwicklung zum Meister der Rede in ausführlicher Analyse darzulegen. Diese autobiographische Partie ist von demselben Gedanken geleitet, den er der geschichtlichen Auffassung des Ganzen zugrunde legte. Er selber erklärt (oder läßt in dem Dialog durch Brutus erklären), daß er „nicht sowohl die allbekannten Vorzüge seiner Redekunst, als vielmehr seinen Stufengang und gleichsam sein Vorwärtsrücken in ihr"[3]) aufzeigen wolle.

Und nun das Verfahren zur Lösung dieser Aufgabe. Cicero baut den Prozeß seiner Bildung mit einer wissenschaftlichen Sicherheit auf, die eine vollständige Ableitung zu geben verspricht. Das war ihm möglich, weil er dank seiner schon zu theoretischem Bewußtsein erhobenen Herrschaft über die Sache die Ursachen übersah, die zur Erklärung seiner reifen Kunst in Frage kamen: nun geht er von diesen Ursachen selber aus, um sie in zeitlich fortschreitender Erzählung ins Spiel zu setzen. So stellt er zunächst die ersten zehn Lehrjahre vor Augen.[4]) Die zeitgenössische Beredsamkeit, wie sie jeweils nach der wechselnden politischen Lage den Jüngling auf dem Forum umgab, die verschiedenen Arten seiner Rede-Übungen und dazu das vielseitige Studieren bei römischen Juristen und bei Vertretern der griechischen Philosophie und Rhetorik, das unausgesetzte „Arbeiten in allen Wissenszweigen": das sind die wirkenden Kräfte, die er für diese Periode aufführt, ziemlich Jahr für Jahr, neben oder nach einander, je nachdem sie zusammenwirkten oder

[1]) ib. 31, 120 sq. 40, 150 sq. 43, 161. 44. 164. 87. 298.
[2]) ib. 43, 161.
[3]) nec tam de virtutibus dicendi tuis . . . quam quod gradus et quasi processus dicendi studeo cognoscere 65, 232.
[4]) Cicero, Brutus c. 89 und 90.

neu einsetzten; im Mittelpunkt vor allem die Energie bewußter Selbstbildung, die „Arbeit und Beflissenheit“,[1]) als das verbindete Element, wie das einer aufgeklärten Selbstbeurteilung entspricht — man denke etwa an Gibbon. Der Erfolg beim endlichen, noch etwas unfreien Auftreten in der Öffentlichkeit wird dann einfach als Folge hingestellt. Dieser Aufbau erscheint unlebendiger, als er ist, weil die Redner, deren verschiedene Charaktere in der voraufgehenden Geschichte schon geschildert waren, hier nur mit den Namen bezeichnet werden und weil anderseits Ciceros eigene Begabung nicht ausdrücklich mit unter den Faktoren erwähnt wird: die Anschauung von ihr war durch das ganze Buch hin, zumal mittels der dialogischen Form, gegenwärtig gehalten.

Die nächste Stufe ist durch die Wendung in Ciceros Stil gegeben, die sich während seines Studien-Aufenthalts in Griechenland vollendete und ihm die Befreiung vom modischen Zeitgeschmack brachte. Hier wird nun, ganz im Sinne dieser pragmatischen Auffassung, aber doch für uns zum erstenmal, die physische Konstitution in Rechnung gezogen. Ein „schmaler langer Hals“ auf einem schmächtig und schlank aufgeschossenen Körper und dazu das unhemmbare Streben nach dem Ruhm der öffentlichen Beredsamkeit: so motiviert er den Antrieb, sich zu einer maßvolleren Redeweise zu erziehen, während er dieses Fortschreiten selber dann wieder mit seinen philosophischen und rhetorischen Studien und Übungen belegt, ja das Ergebnis, durch das er sich „fast umgewandelt“ findet, direkt auf die technische Disziplinierung durch seinen Lehrer zurückführt. Es ist nun sehr geschickt, wie er, um seine Größe nicht in einer Ableitung aufgehen zu lassen, das Zusammenrechnen der Wirkungen noch vermeidet und lieber neu einsetzend dazu übergeht, sich in der Tätigkeit als den Meister darzustellen. Mit feiner Absicht erinnert er dabei nur kurz an die Hauptsachen, zeigt den Kampfplatz und die Bedeutung des Rivalen, mit dem er sich messen wird, und gibt retardierend noch eine biographische Nachricht aus seiner Ämterlaufbahn, so daß man doch den Eindruck von selbsttätig gewachsener Eigenart hat, wenn er schließlich vor den entscheidenden Wettkampf den Ausdruck seines Selbstgefühls hinstellt: „Nunmehr trat das, was mir gegeben war, vollendet heraus und war zu der Reife gelangt, zu der es fähig war“.[2])

Durch parallele Behandlung mit seinem absinkenden Rivalen Hor-

[1]) ib. 92, 318 cf. 65, 233 u. a. Omni hoc sermoni propositum est non ut ingenium et eloquentiam meam perspicias, unde longe absum, sed ut laborem et industriam.

[2]) Iam videbatur illud in me, quidquid esset, esse perfectum et habere maturitatem quandam suam. 92, 318.

tensius rückt er jetzt seine persönliche Überlegenheit in volles Licht, beleuchtet die Macht seiner Rede durch die Erfolge für sein Aufsteigen als Staatsmann, und gibt erst dann die zusammenfassende Zergliederung seiner reifen Kunst,[1]) indem er die verschiedenen Elemente ihrer Bildung in den fundierenden Studien sowohl wie im Oratorisch-Technischen nebeneinander, und Zug für Zug mit der Betonung des Einzigartigen, aufreiht. Zum Abschluß noch die Erinnerung an seine Wirksamkeit seit dem Konsulat, in der Gewißheit des Nachruhms, aber dumpfer gestimmt durch die Spannung der gegenwärtigen Lage. Denn durch das „Schicksal des Staats" ist es ihm versagt, sich als den im freien Gemeinwesen handelnden Redner voll darzustellen, und in die analytische Kühle der Selbstbewußtheit mischt sich das schmerzliche Gefühl dessen, der auf der Höhe seines Könnens sich den Boden für sein bestes Wollen entzogen sieht.

Diese Autobiographie wird, wie sie als etwas Einzigartiges für uns dasteht, wohl auch tatsächlich als eine selbständige Leistung Ciceros anzusprechen sein, ähnlich wie ihm wohl die Idee angehörte, die romanhafte Richtung der Historie für die Darstellung des eigenen Lebens aufzunehmen. Die Auffassungsweise selber ist doch in der allgemeinen geistigen Lage der Zeit gegründet, die eine solche objektive Stellung ermöglichte, und die autobiographischen Bildungen in der parallelen Epoche der neueren Völker, zumal in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, bestätigen, daß hier eine typische Stilform vorliegt.

Sucht man den Zusammenhang näher zu fassen, so bietet sich die Behandlung der Persönlichkeit dar, die wir zuerst und am deutlichsten aus dem Geschichtswerk des Polybius kennen und die, bedingt durch die wissenschaftliche Handlung der aristotelischen Schule, wieder auf den Ausgangspunkt dieses ganzen Kreises von Autobiographien zurückweist.[2]) In Polybius' Werk konnte Cicero, der es studiert hat, persönliche Äußerungen des großen Historikers über das von ihm durchgeführte wissenschaftliche Verfahren, durch die Erzählung hin verstreut finden. Bei Polybius finden wir aber noch mehr; wir finden hier die charakteristische Haltung des untersuchend darüberstehenden und schon mit der Skepsis kämpfenden Verstandes prinzipiell formuliert (IV 8, IX 22, 23). Er beobachte die verschiedenartigen, oft widerspruchsvollen Handlungen der Personen, von denen er zu erzählen hat; er sieht dadurch die geläufige Auffassung widerlegt, daß der Charakter eines

[1]) ib. 93, 322.

[2]) Vgl. Ivo Bruns, Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten 1898. F. Leo, Die Biographie a. O. S. 242 ff.

Menschen aus seinem Sichgeben, und grade auch in hervorragenden Lagen, die ihn voll zu beleuchten scheinen, ohne weiteres abzulesen sei; er sucht eine Erklärung dafür und findet sie darin, daß er im Sinne des alten Positivisten Protagoras das Psychische nach Analogie des Physischen als etwas von Natur in sich Vielfältiges, Zusammengesetztes (πολυειδές τι) faßt. So gibt er z. B. sein Urteil über Arat von Sikyon ab, ein Urteil, das uns besonders interessiert, weil er dabei Arats Memoiren vor Augen hatte:

„Arat besaß im großen ganzen alle Eigenschaften, die den Staatsmann ausmachen, er war ein guter Redner, vermochte zu planen und seine Entschlüsse geheim zu halten . . . So oft aber dieser nämliche Mann einem Feinde im offenen Felde zu begegnen wagte, war er matt in seinen Entwürfen, ohne Kühnheit beim Unternehmen, und lief Gefahr, nicht standzuhalten."

Und nun erklärt er generell:

„So haben die Menschen von Natur nicht nur was den Körper, sondern noch mehr was die Seele anlangt etwas Vielförmiges, so daß ein und derselbe Mann nicht nur bei verschiedenartigen Tätigkeiten zu der einen von Natur geeignet ist, zu der anderen ungeeignet, sondern daß auch bei Tätigkeiten derselben Art eben derselbe Mann bald höchst einsichtsvoll, bald höchst langsamen Geistes, desgleichen bald höchst kühn, dann wieder äußerst feige ist." (IV 8. 7.)

Aber der große Historiker hält trotz dieser Einsicht an der Grundmeinung fest, daß das Wesen eines Menschen etwas eindeutig Bestimmtes und Gleichbleibendes sei, so daß Widersprüche in Wahrheit nicht bestehen können: „natürlicherweise kann ein und dieselbe Natur nicht die entgegengesetztesten Beschaffenheiten haben" (IX 23, 4) —: so muß ein unstimmiges Verhalten als eine von außen verursachte Verkehrung des eigentlichen Charakters verstanden werden, der durch eine solche Handlungsweise nicht erhellt, sondern verdeckt wird, und es sind die Umstände, die wechselnden Situationen und die Einwirkungen dritter Personen in Rechnung zu ziehen, um ein verändertes oder widersprechendes Verhalten durch den Fortfall oder die Vergewaltigung der persönlichen Entscheidung zu erklären. So sagt er z. B. bei der Erörterung von Hannibals Charakter, mit Bezug auf die „vielbesprochene" Grausamkeit und Habgier des großen Feldherrn:

„Manche (Beurteiler Hannibals) meinen, daß er über alle Maßen grausam, andere wiederum, daß er geldgierig gewesen sei. Es ist jedoch nicht leicht, über ihn, wie überhaupt über Leute, welche mitten im öffentlichen Leben stehen, die Wahrheit zu treffen. Zwar behaupten manche, daß die wahre Natur eines Menschen, auch wenn er sie gänzlich zu ver-

bergen verstand, unter bestimmten Umständen an den Tag kommt, bei den einen, wenn sie zur Macht gelangen, bei anderen im Unglück. Mir aber scheint diese Behauptung unhaltbar zu sein. Denn nach meiner Ansicht werden die Menschen bald durch die Einwirkung von Freunden, bald durch den bunten Wechsel der Begebenheiten gezwungen, etwas gegen ihre Überzeugung zu sagen und zu tun ... Manchmal sind Machthaber gezwungen, sich den wechselnden Umständen so anzupassen, daß sie nach außen hin Eigenschaften zeigen, die ihrer wahren Natur entgegengesetzt sind, und demgemäß ihre Natur nicht sowohl ans Licht gebracht, als vielmehr verdeckt wird". (IX 22, 7 f.; 23, 4)

Dieser Auffassung des Menschen entspricht die Methode, die er bei der Beurteilung der handelnden Personen befolgt. Bedächtig fortschreitend unterbricht er den Gang der Erzählung mit kritischen Reflexionen und setzt das Gesamtbild des Charakters aus den Bilanzen über das Verhalten der betreffenden Personen zusammen, die den jeweiligen Eigenschaftsstand im Verlauf der Geschichte unter Anrechnung der Einflüsse vorlegen. Im Gegensatz zur darstellenden Art der großen historischen Kunst wie der des Tacitus, die eine Totalanschauung vom Wesen eines Individuums durch dessen Lebensäußerungen selbst dem Leser suggeriert, und im Unterschiede von der hergebrachten[1]) Methode einer subjektiven Geschichtserklärung, die das Auftreten der großen Männer mit einer Gesamtcharakteristik begleitet, durch welche sie sogleich als eindeutig bestimmte Größen fixiert werden, legt Polybius die bedeutenden Charaktere voraussetzungsloser an, als erst nach und nach zu erkennende Objekte des Studiums. Er will die charakterisierende Einführung der entscheidenden Persönlichkeiten auf die Kennzeichnung der natürlichen Veranlagung beschränken, die den ersten Ansatz für die Erkenntnis des Charakters abgibt, er macht dann im Verlauf der Geschichtserzählung an belehrenden Stellen Halt — bei einem komplizierten Menschen, den er selbst als Paradigma für politische Belehrung herausstellt, kann man das in den Fragmenten noch drei mal beobachten — und erörtert im Anschluß an die inzwischen dargestellten Handlungen einzelne besonders problematische Eigenschaften des Helden und auch Veränderungen in seiner moralischen Haltung, Wendungen zum Schlechten, Fortschreiten auf solchem Wege, Wiederaufkommen der besseren Natur in dem Menschen, der durch das Unglück umgewandelt[2]) ist; das übliche Nachwort beim Abtreten der historischen Person dient dann zur zusammenfassenden Beurteilung.

Das Stufenweise eines Prozesses kommt hier in die Menschenauf-

[1]) Leo a. O. S. 248.

[2]) Polyb. 18, 33, 6.

fassung wesentlich durch das schrittweise Vorgehen der Urteilsbildung, aber damit verbunden ist doch die positive Beobachtung und Erklärung innerer Veränderungen des Individuums, die in ihrem zeitlichen Auftreten durch den Verlauf der Geschichte hin etappenweise verfolgt werden. Das ist eine pragmatische Analyse, die den Typus einer aus der Reflexion, nicht aus dem Nacherleben stammenden Entwicklungsgeschichte darstellt. Es ist die Stellung zum Objekt, die, zusammengefaßter und mehr aufs Technische gerichtet, in Ciceros Selbstbiographie zu beobachten war. Aber auch aus der komplizierten Komposition der Augustinischen Seelengeschichte reicht ein Formbestandteil in diese psychologischer Pragmatik zurück.